PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8° **FASCICULE 29**

ETUDES SUR LE ŚIVAÏSME DU KAŚMĪR
ÉCOLE KRAMA

LA MAHĀRTHAMAÑJARĪ DE MAHEŚVARĀNANDA

AVEC DES EXTRAITS DU PARIMALA

TRADUCTION ET INTRODUCTION
PAR

LILIAN SILBURN
MAÎTRE DE RECHERCHES AU C. N. R. S.

Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

PARIS
ÉDITIONS E. DE BOCCARD
1, RUE DE MÉDICIS, 1
—
1968

LA MAHĀRTHAMAÑJARĪ
DE MAHEŚVARĀNANDA

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE

SÉRIE IN-8° **FASCICULE 29**

ETUDES SUR LE ŚIVAÏSME DU KAŚMĪR

ÉCOLE KRAMA

LA MAHĀRTHAMAÑJARĪ DE MAHEŚVARĀNANDA

AVEC DES EXTRAITS DU PARIMALA

TRADUCTION ET INTRODUCTION

PAR

LILIAN SILBURN

MAÎTRE DE RECHERCHES AU C. N. R. S.

Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

PARIS

ÉDITIONS E. DE BOCCARD

1, RUE DE MÉDICIS, 1

1968

A la mémoire vénérée
de LOUIS RENOU.

AVANT-PROPOS

Maheśvarānanda présente son poème comme une gerbe de fleurs[1] qui, bien que distinctes, dégagent un parfum unique : ces fleurs sont les symboles divers qu'il utilise dans l'intention de suggérer ' le sens profond[2] ' : chacun d'eux effectuant un retour perpétuel vers la Source, expérience fondamentale, si simple et si intime, du Je. Pour cette raison, en dépit de son réel talent, l'auteur n'échappe pas aux redites, et qui le suit fidèlement fait de même, sans avoir comme lui l'avantage du sanskrit où les longs composés signalent ce retour à l'origine sans interrompre la progression de la pensée. Par contre, un langage aussi analytique et logique que le français ne se prête pas à une telle démarche.

La traduction du commentaire paraîtra d'autant plus décousue qu'il a fallu faire des coupures, ne conserver que l'essentiel du thème, choisir d'importantes citations d'œuvres perdues — précieuses par le fait même — supprimer les répétitions ou remettre dans leur contexte les allusions trop brèves pour être comprises par un non-initié.

Comme il est habituel dans les ouvrages indiens, le lien entre les idées n'est pas toujours perceptible, spécialement entre les citations choisies par Maheśvarānanda qui laisse au lecteur le soin de vivre lui-même l'expérience qui les unifie.

A vrai dire la présente introduction n'évite pas, elle non plus, ce défaut. Mais comment une approche mystique, expérience intuitive de la totalité, ne serait-elle pas trahie par un enchaînement logique adapté à nos facultés rationnelles et qui ne peut pas s'appliquer au donné mystique dans lequel tout s'interpénètre.

On abordera l'expérience intérieure par touches successives sans jamais perdre de vue l'essentiel, l'acte indivisible dont on prétend arbitrairement analyser les parties constituantes, intro-

1. *Mañjarī.*
2. *Mahārtha.*

duisant un ordre là où il ne peut y en avoir. C'est donc au paradoxe de la *kramamudrā*[1] qu'ici encore on revient.

Nous nous sommes refusés à faire passer une sphère dans le laminoire de la pensée pour en tirer le fil qui aurait permis au lecteur de s'orienter plus facilement. Puisse-t-il néanmoins cueillir quelques fleurs de cette gerbe antique, la Mahārthamañjarī, et en dégager le sens profond.

1. Sur cette attitude voir pp. 57, 158 et śl. 51.

INTRODUCTION

Gorakṣa, auteur de la Mahārthamañjarī, fut surnommé Maheśvarānanda, félicité du Seigneur, par son maître Mahāprakāśa au moment de son initiation[1].

Fils de Mādhava et natif du pays Cola, au sud de l'Inde[2], il devait vivre aux environs du XIIe siècle, postérieur à Kṣemarāja qu'il mentionne souvent. Dans les stances initiales et finales de sa propre glose à la Mahārthamañjarī, intitulée Parimala, il donne lui-même de nombreux détails sur sa vie et ses œuvres. Disciple de Mahāprakāśa qui vivait dans la même région, il fut purifié de toutes ses impuretés par son regard béni *(kaṭākṣapāla*[3]*)* et eut la complète révélation du Soi. D'autre part, initié aux diverses écoles śivaïtes du Kaśmīr, à l'Auttarāmnāya[3], au Krama ésotérique, c'est à la Pratyabhijñā qu'il dut la Connaissance illuminatrice. Il vécut en profonde intimité avec les œuvres d'Abhinavagupta auquel il témoigne le plus grand respect chaque fois qu'il le cite[4]. Il étudia non seulement ses ouvrages philosophiques mais aussi ses traités poétiques, Dhvanyāloka et Locana, auxquels il devait, dit-il, sa science dans ce domaine.

Il appartenait à la tradition mystique Mahārtha ou Mahānaya, identique à l'Auttarāmnāya, et plus particulièrement à la secte des Yoginīmelāpa dont la tradition diffère quelque peu de celle du Trika. Il fut en effet initié par une *siddhayoginī* au cours d'un rêve[5]. Il précise autre part que cette *yoginī* lui apparut dans l'état intermédiaire entre veille et sommeil qui correspond à l'extase du Quatrième (état, *turya*). Les *yoginī* ne sont autres que les facultés d'un yogin devenues des puissances divines et le terme *siddha* désigne la pure énergie procédant du souffle et relevant de Bhairava lui-même. Pourtant Maheśvarānanda identifie la *yoginī* qu'il vit

1. M. M. p. 2 śl, 7 et 10.
2. M. M. p. 202, śl 3.
3. M. M. p. 6 milieu et p. I śl. 6, Cf. p. 1-2 et 192 à 202 pour l'ensemble. Sur sa vie Cf. Dr. K. C. Pandey, Abhinavagupta p. 272 sq.
4. Il le nomme Abhinavaguptanāthapāda, p. 202 śl. 4.
5. pp. 1, 191 et śl. 12.

en rêve avec la réalité ultime du système Krama et il la salue avec déférence du nom de Kālasaṃkarṣaṇī[1].

Après un bref exposé du système Krama, de ses origines et de sa transmission par Śivānandanātha puis par une série de maîtres jusqu'à son propre *guru* Mahāprakāśa, il confie qu'il avait coutume d'adorer constamment la divinité, de méditer et de réciter des formules. Un jour, il venait d'achever un rituel, offrandes de fleurs, de parfums, de boissons à la suprême Déesse et il se tenait en compagnie de sa partenaire (*dūtī*) dans le cercle sacrificiel, absorbé dans la félicité, quand lui apparut une *siddhayoginī* extraordinaire vêtue en ascète de haillons rapiécés (*kanthā*), portant un trident d'une main et un crâne de l'autre.

Maheśvarānanda lui offrit un siège, lui rendit hommage et chargea la *dūtī* de lui donner de l'argent, mais la *siddhayoginī*, courroucée, dit en *mahārāṣṭrī* ' à quoi bon tout cela ! ' elle fit de la main le nombre sept et ajouta : ' cette *mudrā* doit être transmise et (son) fruit récolté '. Sur ces mots, elle toucha le front de Maheśvarānanda avec la tête de mort et disparut. Le matin suivant Maheśvarānanda alla trouver son maître et lui conta les événements de la nuit ; celui-ci y vit le signe qu'il lui fallait se détourner de la multiplicité des objets du culte et exposer la véritable voie en soixante-dix versets et en langage *Mahārāṣṭrī*. Il interpréta l'habit en guenilles de nuances variées comme le symbole du monde objectif dans sa diversité, le trident, comme la triple énergie : volonté, connaissance et activité, et la tête de mort, comme l'être humain, l'expression *kanthāśūlakapālamātravibhāva* désignant ce qui manifeste l'univers entier à travers le sujet limité grâce aux trois énergies. C'est pourquoi Maheśvarānanda transcrivit cette révélation en soixante-dix vers et en prākrit Mahārāṣṭrī ; il l'intitula ' Mahārthamañjarī ' gerbe de fleurs au sens suprême ; il la traduisit ensuite en sanskrit et la glosa lui-même dans un long commentaire nommé Parimala, parfum[2].

Il existe deux éditions de cet ouvrage avec les versions prākrites et sanskrites : la première, éditée dans les Kaśmir Series of texts and Studies, possède un commentaire abrégé ; la seconde, éditée à Trivandrum[3], s'accompagne d'une glose complète. A partir de la vingtième strophe, l'ordre des versets diffère. Nous avons choisi, dans l'ensemble, la seconde de ces versions.

1. M. M. p. 197. La description de la *yoginī* commence p. 197 l. 15, p. 192.

2. Glose et titre réunis donnent ainsi : le parfum du bouquet de fleurs dont le sens est absolu. Sur sa vie, ses œuvres cf. str. d'Introd. 1-2, 7-8 p. 2 et 73, 115 et 178, 202.

3. The Mahārthamañjarī with the commentary Parimala of Maheśvarānanda. Trivandrum Sanskrit Series n° 66 ed. by Mahāmahopādhyāya T. Gaṇapati Śāstrī. 1919.

L'auteur mentionne au long de sa glose d'autres de ses œuvres aujourd'hui perdues : Pādukodaya, Saṃvidullāsa, Parāstotra, Mahārthodaya dont il cite de nombreux passages ; Komalavallīstava, Sūkta, Kuṇḍalābharaṇa, Mukundakeli, Nakhapralāpa tout juste nommés. Il cite également deux ouvrages de son *paramaguru*[1] : la Kramavāsanā et la Ṛjuvimarśinī et deux de son maître : le Mano'śnusāsanastotra et l'Ānanda Tāṇḍavavilāsastotra, inspiré par l'école Pratyabhijñā et dont une stance seule demeure[2].

La Mahārthamañjarī se présente comme une synthèse des divers courants mystiques et philosophiques du śivaïsme moniste qui fleurirent au Kaśmir : le Mahārthadarśana (nommé aussi Mahānaya et Krama), le Kula, originaire d'Assam, le Trika et le Pratyabhijñādarśana.

Gorakṣa connaissait bien la vaste littérature de ces écoles ainsi que les Āgama sur lesquels elle repose et il prend plaisir à citer ses auteurs favoris. Une grande partie de cette littérature ayant entièrement disparu, nous avons tenu à traduire les passages les plus significatifs de ces anciens traités que Maheśvarānanda nous a conservés.

Le śivaïsme moniste du Kaśmir se partage en trois principaux courants remontant chacun à un fondateur et possèdant une lignée de maîtres initiés, sans que nous constations la moindre discorde ou dissension entre eux. D'ailleurs la plupart des grands mystiques tels Somānanda, Utpaladeva, Lakṣmaṇagupta, Abhinavagupta, Kṣemarāja appartenaient souvent à deux ou à plusieurs traditions dont ils commentaient les traités dans le même esprit que Maheśvarānanda : donnant de longs extraits des maîtres les plus divers, de quelque tradition qu'ils relèvent. L'auteur de la Mahārthamañjarī reconnaît (p. 199) que le contenu de ses écrits est commun aux écoles Kula, Trika et Krama.

Héritières directes des Tantra qui considèrent Śiva comme un Dieu vivant, grand danseur et maître des rythmes par lesquels il manifeste l'univers et le résorbe, en se liant et en se déliant, ces diverses écoles partagent un même dynamisme : toutes posent d'emblée l'Acte[3] identique à la Conscience ultime, énergie autonome et puissance de jeu ; l'émanation qui procède de cet acte ne leur apparaît pas comme une dégradation du spirituel au matériel

1. C'est-à-dire le maître de son maître. Cf. p. 115, 178 et 193.

2. p. 166 com. au śl. 62. Il cite aussi p. 193 un passage de la Ṛjuvimarśinī pour justifier l'emploi de la langue Mahārāṣṭrī.

3. Acte, terme commode qui, à défaut d'un vocable approprié, couvre les nuances variées de *vimarśa* et de *spanda ;* ' activité ' convient mieux à *kriyā,* accomplissement d'une action qui dure, a des effets et comporte une certaine potentialité, tandis que l'Acte opère dans l'instant présent.

mais comme une transition d'un rythme intense et subtil à un rythme grossier et ralenti, celui du mouvement ordinaire.

Śiva se présente comme Acte pur et vibrant *(śuddhaspanda)* : pur parce que rien d'extérieur à lui ne le conditionne, et acte parce qu'il n'est nullement un être statique mais l'unique agent perpétuellement agissant. La vibration éternelle de la conscience possède un mouvement si intense et une telle rapidité qu'on ne peut le percevoir, pas même l'imaginer.

Afin de manifester les diverses catégories, et bien qu'il soit unique et immuable[1], Śiva fulgure par sa volonté[2] et revêt l'aspect de l'acte pur intériorisé qui n'est autre que cette vibration originelle en sa forme suprême *(kiṃciccalana)* : lorsque l'énergie subjective — le Je *(aham)* — prédomine, l'intériorité apparaît ; puis par son énergie cognitive, Śiva met en relief l'énergie objective[3] — cela *(idam)* — d'où l'univers tire son origine. Ainsi à la phase d'intériorité ou de reploiement succède la phase d'extériorité ou de déploiement[4], ces deux pôles de résorption et d'émanation entre lesquels l'Acte s'épanouit. Cet acte qui vibrait de façon infiniment subtile et sans sortir de soi, fléchissant davantage, devient activité limitée, raidie, obéissant à une alternative constante *(vikalpa)*. Si le rythme ralentit encore, aux phases précédentes de volonté et d'activité cognitive, fait suite l'action proprement dite incarnée dans un corps, la vibration devenant grossière en tant que mouvement perceptible : « L'énergie considérée en son activité intérieure, à savoir ébranlement et prise de conscience de soi, pénètre grâce à son pouvoir inhérent dans un corps au moyen du souffle, des organes de la pensée et des sens subtils et, de par sa nature vibrante *(spandana)*, elle devient visible dans le domaine de l'illusion sous forme d'action ordinaire[5]. »

En conséquence, les énergies ou les catégories de la réalité[6] ne sont jamais considérées comme des choses mais comme des mouve-

1. *Acala*, et pourtant vibrant comme la flamme d'une bougie qui vibre et se meut sans arrêt mais en elle-même et sans changer de lieu.

2. *Icchāśakti*. En *śivatattva*, catégorie suprême, toutes les énergies divines, qui ne sont elles aussi que vibration, demeurent indivises *(ghana)*. Laghuvṛtti, śl. 27-28. Puis l'énergie autonome *(svātantryaśakti)* se montre sous des aspects variés : en obscurcissant partiellement son essence, faisant vibrer certaines énergies, félicité ou connaissance, tandis que les autres restent cachées.

3. Sur *sadāśivatattva* et *īśvaratattva* Cf. M. M. śl. 15.

4. *Nimeṣa* et *unmeṣa*.

5. I. P. v. I. I. 15. vol. I. p. 47. Cf. M. M. śl. 27, sur le cheminement de l'énergie, *adhvan*, glosé par vibration. T. A. XI. 50.

6. *Kālī* du Krama et *tattva* du Trika.

ments que ces systèmes, à la suite du Krama, se plaisent à analyser en vue de retourner au mouvement initial suprême[1].

Ces écoles demeurent fidèles à un autre caractère de l'antique Śiva, Dieu profondément humain — danseur, ascète, amant, etc. — bien enraciné dans le concret immédiat et qui intègre à sa divinité la vie totale jusque dans ses plus humbles aspects. Il s'ensuit qu'elles ne tournent pas le dos à la vie et qu'elles accueillent avec empressement tout ce qui remplit le cœur de joie : elles s'efforcent d'intensifier les rythmes vitaux, de diviniser le corps et ses fonctions, rejoignant ainsi une ancienne conception tantrique selon laquelle l'homme ne peut s'identifier à Bhairava tant qu'il n'a pas satisfait le jeu de ses organes intellectuels et corporels.

Enfin, une autre caractéristique importante les distingue des diverses philosophies de l'Inde tendues vers la libération : l'intérêt qu'elles portent à la seule liberté. C'est que tous ces maîtres originaux, véritables créateurs, et non simples commentateurs, furent aussi de très grands mystiques : vivant à même la Réalité profonde et libre, ils éclairent leurs problèmes métaphysiques ou psychiques à la lumière d'une expérience vécue, celle de la parfaite intériorité.

Nous tracerons une brève esquisse de ces écoles śivaïtes[2] où Maheśvarānanda puise son inspiration et dont il présente les grands thèmes en un tout harmonieux.

Le Trika, pris au sens étroit, désigne la branche Spanda, relativement tardive, fondée par Vasugupta au début du IXe siècle, avec pour traités les Śivasūtra et la Spandakārikā ainsi que leurs commentaires. Ce très pur monisme *(advaita)* fait une place importante au *spanda*, Acte vibrant, et insiste également sur les trois niveaux de la réalité : sujet connaissant, connaissance et objet connu et sur les trois voies correspondantes qui mènent à la révélation *(śāmbhavopāya*, *śāktopāya* et *āṇavopāya)*.

Au sens large, le système Trika exposé par la Parātriṃśikā se scinde en deux écoles : Kula et Krama. Abhinavagupta témoigne une prédilection marquée pour le système Kaula, aspect du Kula qui accorde la primauté à l'énergie *(śakti)*. Il développe ce système

1. Cf. M. M. śl. 36-37 comm.

2. Pour la partie historique et philosophique de ces écoles se référer à l'étude importante du Dr. K. C. Pandey : Abhinavagupta. An historical and philosophical Study. Seconde Éd. Chowkhamba Sanskrit Series. Bénarès. 1963. Pratyabhijñā p. 289 sqq. Krama p. 461 ch. VI et Kula p. 542 ch. VII. Sur la Pratyabhijñā et le Spanda Cf. Paramārthasāra. L. Silburn ; Tantrisme, Vijñānabhairava. L. Silburn. éd. de Boccard. Système Krama, R. Gnoli : Essenza dei Tantra , Introd. p. 66. Système Kula, A. Padoux : Recherches sur la symbolique et l'énergie de la Parole. éd. de Boccard. 1963.

dans ses commentaires à la Parātriṃśikā et dans certaines portions du Tantrāloka[1].

Système Kula

Originaire d'Assam *(Kāmarūpa)*, cette école remonte à Ardha Tryambaka qui vivait probablement à la fin du IVe siècle de notre ère. C'est au IXe siècle qu'un de ses *āgama*, le Vāmakeśvara, fut introduit au Kaśmīr par Īśvaraśiva et Śaṅkararāśi qui commentèrent ce *tantra* et que l'on considère comme les *avatāraka*, propagateurs du système Kula[2], de même que Śivānandanātha fut celui du système Krama.

Au Xe siècle un maître de l'école Kula, Śambhunātha, l'enseigna à Abhinavagupta ; de Śambhunātha nous savons peu de choses : il était le meilleur disciple de Sumati, avait pour *dūtī* Bhagavatī et écrivit le Tantrasadbhāvaśāsana.

Parmi les textes les plus notoires de cette école signalons : le Siddhayogīśvarīmata et le Rudrayāmalatantra ; du premier ne demeure qu'un sommaire important, le Mālinīvijayatantra ou Śrīpūrva, et du second la partie finale Parātriṃśikā dont nous possédons deux commentaires d'Abhinavagupta : un vivaraṇa et la Laghuvṛtti.

Outre ces deux Tantra, Maheśvarānanda cite d'autres textes de cette école, presque tous disparus : le Triśirobhairava, la Ratnamālā le Kālīkula, le Kulagahvara, le Kulamūlāvatāra, la Ṛjuvimarśinī, glose du Nityāṣoḍaśikārṇāvatantra, portion du Vāmakeśvaratantra partiellement publié, et dont une dernière partie forme le Yoginīhṛdaya, enfin le Kulakamala.

Le Kuladarśana exerça une influence si profonde sur les autres systèmes śivaïtes du Kaśmīr qu'il est malaisé d'en dégager les traits caractéristiques ; notons néanmoins ses tendances mystiques[3] prononcées, l'importance accordée à la grâce ainsi qu'au maître spirituel ; celui-ci libéré de tout lien, identique à Bhairava et qui confère la grâce au disciple d'un simple coup d'œil, l'amène au même niveau que le sien, faisant de lui un *jīvanmukta*. Ce système insiste donc sur la lignée des maîtres et de leurs femmes dont les noms étaient conservés dans des traités comme le Kālīkula et le

1. Ch. III, II. 75 ; I. 48. Ch. XIII. XXVIII śl. 166-167 et ch. XXIX śl. 29 sqq. sur les pratiques Kaula ; et tout au long du Tantrāloka.
2. Comm. du Vāmakeśvarīmata 48.
3. Le Krama semble plus religieux et ritualiste, la Pratyabhijñā plus métaphysique.

Pañcaśatika[1]. La femme du maître joue un certain rôle dans l'instruction du disciple.

Le terme *Kula* désigne la Réalité ultime qui contient en elle-même Śiva et *śakti* ou *anuttara* et *anuttarī* dont l'union engendre la félicité. Tandis que le Trika met l'accent sur la non-dualité *(advaita)* de la Conscience, le Kula insiste sur son infinité et sa liberté *(svātantrya)*: en cet infini qui n'exclut rien, trouvent place les points de vue les plus opposés, dualisme et non-dualisme étant à titre égal considérés comme un jeu de Śiva qui s'amuse à voiler son essence ou à la révéler.

La liberté — celle du Je — réside dans la prise de conscience du Je en toute son efficience grâce à l'intuition indicible de la formule *A-H-AM*[2] ; l'efficience et la liberté se présentent ainsi comme les traits essentiels du système Kula.

Pour atteindre la liberté ou l'union indissoluble — le *rudrayāmala* de Śiva et de l'énergie — cette école préconise la voie directe de Śiva[3] qui découvre la liberté ultime dans l'acte de volonté : hardiesse du *vīra*, audace de génie par delà tous les interdits ; le héros intrépide, sans rien renier, s'unit à Śiva dans la félicité et par elle, d'où l'importance accordée aux pratiques *kaula* et au *jīvan mukta* entendu au sens d'être libre qui, en cette vie même, a pris conscience de sa liberté totale.

Dans la dernière partie de la Mahārthamañjarī, Gorakṣa fait de fréquentes allusions au système Kula, reconnaissant que sa propre doctrine a pour base la tradition Kaulika (p. 195) qui, d'après le Kālīkula, est présent dans tous les Tantra comme le parfum dans la fleur ou le nectar dans l'eau (p. 177). Il admet aussi la supériorité du Kula sur toutes les autres écoles, suivant en cela Abhinavagupta qui fixe la hiérarchie des écoles d'après la grâce dont elles bénéficient : partant du dualisme Siddhānta, il atteint le monisme Trika mais va, par-delà encore, jusqu'au système ultime, celui du Cœur, Hṛdaya, essence même du Trika que développent l'Īśvarapratyabhijñākārikā et la Parātriṃśikā[4] : « Le domaine du cœur — celui de Paramaśiva qui renferme tout en lui-même — est spontanément réalisé par l'homme sur lequel tombe la grâce du Seigneur, l'effort personnel ne jouant ici aucun rôle[5] ».

Si le Trika accepte les initiations externes parallèlement à l'initiation interne, il rejette, comme la Pratyabhijñā, tout cérémonial

1. Cf. T. A. III. 53-54, XXVIII 166-167 et M. M. p. 86.
2. *Ahaṃparāmarśa* et *mantravīrya*. Cf. ici p. 27 et p. 29.
3. Le *śāmbhavopāya*.
4. T. A. XIII. 294-301.
5. I. P. v. vol. I. p. 7, l. 14.

sexuel. Le Krama fait place aux initiations et au culte externe en vue de préparer l'adepte au culte intérieur. Il accorde aussi une grande importance aux pratiques sexuelles. Le Kula insiste sur les pratiques ésotériques dites '*kaula*', rite d'union sexuelle associée à l'ascension de la *kuṇḍalinī (kulayāga)*. En ce qui concerne le culte externe, il l'interdit à ceux qui cherchent à atteindre la Conscience indifférenciée par la voie de l'énergie, et qui seraient en danger de retomber dans la dualité au sortir du *nirvikalpasamādhi*. Par contre, il ne le défend pas aux débutants de la voie inférieure qui peuvent en tirer quelque profit. Quant aux adeptes de la voie de Śiva qui jouissent sans interruption du *samādhi* indifférencié et perçoivent toute chose dans le miroir de la Conscience, ils peuvent à leur gré accomplir ou non les rites, puisque pour eux plus rien n'importe.

Système Krama-Mahārtha

D'après le titre de deux de ses ouvrages, la Mahārthamañjarī et le Mahārthodara, et de nombreuses allusions qu'il fait dans son commentaire, Maheśvarānanda appartenait à l'école mystique Mahārthadarśana nommée encore Mahānaya, Kālīnaya, Devīnaya, Atinaya, Atimārga et Krama ; ce dernier, étant originaire du Kaśmīr (Uttarapīṭha), est connu aussi sous le nom de Auttarāmnāya (p. 6 et 196). Maheśvarānanda dit d'ailleurs expressément dans la Mahārthamañjarī que le système Mahārtha qu'il explique ne diffère guère du Trikadarśana (p. 195). *Mahārtha*, sens absolu, désigne la Réalité qui n'admet aucune distinction entre supérieur et inférieur ; par contre, *paramārtha* signifie transcendant — par rapport à un état inférieur.

D'après une tradition rapportée par Gorakṣa (p. 196), Śiva révéla la doctrine Krama à Bhairavī ou Icchāśakti, la Déesse-énergie sous forme de volonté (p. 90 l. 1). Celle-ci la transmit à Śivānandanātha, appelé aussi Avatārakanātha et Gorakṣa — auteur du Śrī Kālikāstotra, le seul de ses ouvrages qui nous soit parvenu. Gorakṣa vivait au Kaśmīr (p. 193) probablement à la fin du VIIᵉ ou au début du VIIIᵉ siècle[1] ; un de ses disciples éloignés, Govindarāja, fut le maître de Somānanda.

Le système Krama avait ses āgama, le Kramasadbhāva et la Kramasiddhi — cités chacun à quatre reprises par la Mahārtha-

1. Cf. 'Abhinavagupta', du Dr. K. C. Pandey, p. 466.

mañjarī — le Tantrarāja, ses *sūtra*, les Kramasūtra dont nous traduisons les deux courts passages qui demeurent ainsi que d'autres traités de maîtres inconnus : le Kramodaya (M. M. p. 30 et 87), le Pañcaśatika ou Devīpañcaśatika que l'on peut partiellement reconstituer — comme le Kramastotra — à partir des citations qu'en donne Jayaratha (T. A. IV). Abhinavagupta s'intéressa au système Krama et écrivit deux gloses au Kramastotra : la Kramakeli, dont seules quelques lignes sont préservées par la Mahārthamañjarī, et un chant en l'honneur des douze *kālī*, le Kramastotra, que nous possédons intégralement[1].

Mentionnons enfin parmi les ouvrages concernant l'école Krama le Mahānaya prakāśa[2], le Mahānayapaddhati consacré au rituel (M. M. p. 112), le présent ouvrage et le Mahārthodaya de notre auteur, enfin les deux œuvres de son *paramaguru*, la Kramavāsanā et un commentaire au Nityāṣoḍaṣikārṇavatantra, la Ṛjuvimarśinī (p. 119, 178).

Le système Krama admet pour Réalité ultime l'Énergie consciente conçue comme la déesse Vyomavāmeśvarī, Mātṛsadbhāva, ou encore Bhāsā, Splendeur, le Tout hors duquel rien n'existe, à la fois Raudra et Raudreśvarī. Quand elle engendre l'univers en lui imprimant la vie, elle est appelée Kālī et quand elle le résorbe en elle-même, Kālasaṃkarṣaṇī' celle qui pressure le Temps ', pour le vider de son contenu : car sous l'influence du Bouddhisme, ce système accorde une grande importance au temps et à la manière de le surmonter.

Ainsi centré autour de l'énergie universelle, le Krama porte à leur plus haut degré les tendances dynamiques des divers systèmes śivaïtes. Cette énergie consciente de soi, spontanée et libre, se transforme inlassablement en revêtant de multiples aspects bien qu'elle reste égale à elle-même, à la manière de l'immuable océan dont les vagues ne cessent de surgir et de se résorber. Toutefois ces vagues de la conscience ne forment pas un remous incohérent : la gerbe jaillissant de l'indifférencié — le Cœur — traverse des zones de plus en plus distinctes, celles du sujet puis de la connaissance et de ses moyens pour atteindre l'objet. Elle retourne ensuite à l'indifférencié originaire — *bhāsā* — et en rejaillit aussitôt. C'est donc à tout instant que se produit ce prodigieux étincellement de forces qui forment le moi et l'univers. Mais ces forces surgissent et se résorbent avec une telle rapidité que leur succession ne peut

1. Édité par K. C. Pandey à la fin de son ' Abhinavagupta ' p. 948.
2. Éd. Trivandrum. 1937.

être appréhendée par l'homme ordinaire, comme la flamme d'une lampe, bien que faite d'une succession ininterrompue de flammes similaires, apparaît continue au regard non averti.

Par contre le *siddha* qui a pleine conscience de cette succession subtile et vibrante *(kramaparāmarśa)* appréhende le Soi, source inépuisable dont celle-ci procède[1]. Le Soi se manifeste alors en sa liberté infinie, en tant que Splendeur cosmique[2] car il contient toutes les énergies qui forment l'univers.

Afin de mettre à la portée de l'adepte cette conception dynamique de l'univers, le système Krama utilise le symbole d'une Roue immense à mille rayons, c'est-à-dire infinie, Roue de l'indicible *(anākhyacakra)* ou de la Conscience universelle. A l'intérieur de la roue, des cercles emboîtés offrent une classification exhaustive de la réalité et permettent à l'adepte de saisir en un seul coup d'œil l'énergie sous tous ses aspects, d'abord unifiée au centre, puis se dispersant vers la périphérie : roue intérieure à quatre rayons, celle du *pramiti*, pure connaissance de soi ; puis roue à huit rayons, celle du sujet conscient *(pramātṛ)* ; plus externe, une roue à douze rayons, celle des moyens de connaissance *(pramāṇa)* ou roue des douze *kālī* associée à des pratiques mystiques, tandis que les deux roues précédentes n'en comportent pas ; enfin la roue extérieure à seize rayons, celle de l'objet connu *(prameya)*. On ignore si le Krama rendait un culte aux seize *kālī* — énergies ou fonctions — qu'elle renferme.

La roue de l'objet correspond à la perception ordinaire où le sujet se tient face à l'objet qu'il saisit par la connaissance. Dans la roue de la connaissance, le sujet et sa connaissance demeurent seuls en présence. Avec la roue du sujet, objet et moyens de connaissance disparaissent, engloutis par lui, et seul subsiste le pur sujet doué de conscience de soi *(pramiti)*. Avec la roue de *pramiti*, le sujet s'abîme dans le suprême Sujet conscient qui renferme, bien épanouis, les trois aspects de la connaissance, trait qu'il partage avec le cercle de l'objet à la différence que ce Sujet a une parfaite conscience de soi et connaît toutes choses dans leur véritable perspective. Énergie éparpillée à la superficie, ou énergie ramassée au centre, c'est toujours la même énergie : il suffit à celui qui aspire à l'énergie cosmique de briser ses limites indivi-

1. M. M. p. 109 et 105.

2. Cf. śl. 40 sur *bhāsā* et Introd. p. 25.

3. Dans l'ouvrage consacré au système Krama, nous examinerons les diverses roues télescopées en donnant la traduction de la seconde moitié du ch. IV du Tantrāloka qui traite de ce sujet ésotérique. Nous y approfondirons les problèmes du temps, de la vacuité, des douze *kālī* ainsi que des autres aspects originaux de cette ancienne école.

duelles et d'intensifier ses propres énergies pour que celles-ci recouvrent leur spontanéité et infinité naturelles. Contrairement à l'école Pratyabhijñā qui va droit à l'essentiel et insiste sur l'intimité véritable qui suppose uniquement une plongée en soi-même, dans la parfaite tranquillité, le système Krama veut tout embrasser et, par la voie de l'énergie accessible à chacun, cherche à récupérer l'énergie à tous les niveaux, pensée, corps et ses organes, et à lui restituer sa nature vibrante, efficiente, intégrale. Le retour au plan cosmique se fait ainsi à partir de l'énergie intensifiée et libérée.

A cette fin, la voie de l'énergie met en œuvre diverses évocations et pratiques, adoration de Śiva, contemplation de la roue des énergies, rituel avec une partenaire *(dūtīyajana)*, grandes réunions d'hommes et de femmes *(mahāmelāpa)* ayant pour but de raviver de façon naturelle les énergies somnolentes et de les rassembler en une seule d'une intensité exceptionnelle *(vīrya)*.

Le trait essentiel du système Krama est la *kramamudrā* qui donne son nom à l'école et sur laquelle nous nous étendrons longuement.

Krama et les autres systèmes

Comme la secte des Yoginī-melāpa, le Krama s'intéresse aux *siddha*[1] et aux *yoginī*, leurs répliques féminines, ainsi qu'aux grands banquets où ils se réunissaient, les *mahāmelāpa*. En commun avec le Kula, il accorde une importance primordiale au principe féminin, *śakti;* les femmes jouent un rôle dans la vie spirituelle, puisque des ouvrages consacrés à la lignée des maîtres indiquent également le nom de leurs *dūtī*. C'est encore à des yoginī que Śivānandanātha transmit d'abord son enseignement, et celles-ci à leur tour initièrent des disciples qui répandirent la doctrine Krama. Maheśvarānanda lui-même fut initié en rêve par une *yoginī*[2].

Le Krama s'éloigne à bien des points de vue du système Pratyabhijñā. Contrairement à ce dernier qui fait une large part aux spéculations métaphysiques, basées il est vrai, sur une expérience mystique, le Krama-Mahārtha se borne à la pratique[3].

Ces écoles diffèrent aussi par leur méthode d'approche : la première se situe d'emblée dans la Réalité et descend de niveau en niveau, le degré inférieur tirant son efficience et son intelligibilité du degré supérieur dont il est la manifestation. Elle adopte une

1. Dont Gorakṣa donne une classification, comm. śl. 38.
2. Cf. ici p. 63.
3. D'après les rares textes qui nous restent.

même méthode dans ses explications philosophiques et dans la pratique ; il s'ensuit que le partisan de cette école se laisse porter par la grâce et n'a jamais d'effort à fournir. L'école Krama obéit par contre à un dynamisme ascensionnel, et si son partisan fait appel à l'effort, ce n'est pas à un effort systématique tel que l'entend un Gorakṣanātha[1] ; elle utilise l'énergie d'une manière spontanée et en obéissant aux tendances innées et naturelles *(sahāja)*. Śivānandanātha nous paraît être un des premiers propagateurs du courant *sahāja* qui devait déferler plus tard sur l'Inde. On retrouve cette spontanéité à tous les niveaux du système : dans le mouvement de la roue des énergies, dans celui des centres de la *kuṇḍalinī*, les *cakra* se mouvant sans aucun effort dès qu'on développe la pure conscience au cours du *samādhi*. On constate le même souci de spontanéité dans l'attitude *kramamudrā* dont le mouvement s'effectue de lui-même, ainsi que dans la manière naturelle d'intensifier l'énergie par l'initiation sexuelle ou les pratiques *kramacaryā*[2].

Maheśvarānanda expose, à partir du śloka 34, divers aspects du système Krama : il insiste sur l'énergie universelle, *Kālasaṃkarṣiṇī*, sur les trois yeux de Śiva et surtout sur la classification par pentades, caractéristique de l'école : cinq courants, cinq roues, cinq types de *siddha*, le tout compris à l'intérieur de la roue totale *(vṛndacakra)*, la plus importante des roues du Mahārtha-Krama (M. M. p. 194). Il dégage aussi nettement un trait essentiel du système Krama qui remonte probablement à son fondateur, Śivānandanātha : une analyse fine et subtile qui décompose en éléments discontinus aussi bien les énergies apparemment ininterrompues, que le mouvement, la purification des *vikalpa*, ou n'importe quelle sensation, en vue d'atteindre la conscience du Soi.

École Pratyabhijñā

La Pratyabhijñā fut fondée à la fin du IXe siècle par Somānanda, auteur de la Śivadṛṣṭi, puis systématisée par son disciple Utpaladeva ou Utpalācārya qui écrivit entre autres l'Īśvarapratyabhijñākārikā, l'Ajaḍapramātṛsiddhi et la Śivastotrāvalī. Abhinava-

1. Adepte du Haṭhayoga.

2. Nous confronterons le Krama et le Bouddhisme Mahāyāna dans un autre ouvrage ; mentionnons, entre autres, une conception analogue du discontinu et de l'instantanéité, un brusque changement de perspective ou révolution du support *(āśrayaparāvṛtti)* des Yogācāra qui correspond au kaléidoscope taureau-éléphant du Krama (śl. 28) et conduit à l'équation *saṃsāra = nirvāṇa* de Nāgārjuna ; cf. des similitudes dans leurs théories de la vacuité et de *mahākāla*, la Roue du temps.

gupta fit plusieurs commentaires au premier de ces ouvrages : *vṛtti*, *vivṛti*, *vimarśinī* et *vivṛtivimarśinī*.

Ces grands maîtres développent et approfondissent les vues de l'école Spanda-Trika mais en leur imprimant un caractère épistémologique afin de lutter contre les Bouddhistes Vijñānavādin. Bien qu'ils admettent à peu près tout des doctrines essentielles des Vijñānavādin dont ils subirent profondément l'influence, ils se refusent à faire du Soi une série impermanente de connaissance et d'impressions discontinues. Ils posent d'emblée un Sujet permanent à la fois sur le plan universel et sur le plan individuel, comme distinct de ses connaissances et sans lequel la synthèse ne pourrait se produire. L'accent pèse donc sur le Sujet conscient *(pramātṛ)* dont la vibrante prise de conscience rend compte de l'apparition de l'univers.

Utpaladeva commence ses versets — manifeste de l'école Pratyabhijñā — en faisant du Seigneur[1] la liberté même, la Conscience même[2], deux aspects inséparables d'une Réalité indicible mais qu'il faut distinguer dans le discours.

Si l'universelle Conscience est omnisciente et toute-puissante, c'est qu'elle a le libre pouvoir de manifester le monde qu'elle renferme en son sein ; elle le présente à son gré comme identique à elle-même ou comme séparé d'elle, mais ce monde et ses phénomènes *(ābhāsa)* ne sont jamais extérieurs à elle, qui est le Tout. Ainsi est-elle pur Sujet et tous les sujets individuels — comme elle conscients de soi — n'en diffèrent nullement : il n'existe donc pas d'autre sujet indépendant pour lequel elle deviendrait objet ; contenant les notions et les activités de tous les individus, ses manifestations limitées, elle échappe aux critères de la connaissance, car elle est la source lumineuse qui les éclaire ; elle se dérobe ainsi à toute preuve.

Quant à la voie qui permet à chacun de ces individus de recouvrer sa liberté innée, la Pratyabhijñā révèle un nouvel accès à la Réalité ultime ' reconnue ' immédiatement par le cœur, ce qui a valu au système son nom de ' Pratyabhijñā ', Reconnaissance.

Il ne s'agit ni de l'acquisition d'une chose nouvelle, ni d'une connaissance *(jñāna)* portant sur une réalité inconnue, mais d'une prise de conscience du Seigneur omniscient et tout-puissant, jusque dans l'individu, en nous-mêmes, dans notre cœur, le ' Je ' dont nous sommes intuitivement conscients ; d'où l'importance accordée par ce système au Je *(aham)* et à la découverte mystique

1. Maheśvara, Réalité ultime.
2. *Vimarśa* ou *svātantrya* d'une part et *prakāśa* d'autre part.

de l'intériorité qui fait écho à celle de l'*ātman*, le Soi, au temps des Upaniṣad.

Déjà Vasugupta avait insisté sur le *spanda*, vibration éprouvée par lui au cours d'états spirituels et il en avait étendu l'application à tout acte de conscience. Cherchant à définir cet acte vibrant, les partisans de la Pratyabhijñā distinguent dans l'unique Réalité, Paramaśiva, pour les besoins de l'analyse, *prakāśa*, conscience-lumière et *vimarśa*, conscience-énergie, qui correspondent respectivement à Śiva et à *śakti*. Cette distinction forme leur principale originalité et leur permet d'introduire la liberté au Cœur de l'absolu.

Les Vedāntin n'ignoraient pas *prakāśa*, ultime Réel ou *brahman* lumineux par lui-même. Mais, dit Abhinavagupta, il faut s'entendre sur le sens du terme *svaprakāśa :* si le Soi brille par lui-même, de quelle nature est sa luminosité propre ? S'il brille seulement en tant que pure conscience immuable[1], on ne peut rendre compte de la différenciation des connaissances et de leur unification subséquente. Il faut donc admettre qu'il se manifeste en tant que Soi spontanément lumineux et libre[2]. Ainsi l'acte conscient et autonome *(spanda* ou *vimarśa)* appartient à l'essence de la Conscience tandis que pour un Śaṅkara, toute espèce de dynamisme relève uniquement de l'illusion.

Les Vijñānavādin pour qui la connaissance domine, faisaient place à la conscience de soi *(svasvasaṃvitti)* et, sur le plan des phénomènes psychiques, à une réaction mentale *(adhyavasāya)* dont dépendait la validité de la connaissance, mais en récusant tout agent permanent. Le Trika met au contraire l'accent sur le sujet qui illumine à côté de l'illumination et de l'objet illuminé, sans pour autant tomber dans un trialisme.

Les philosophes kaśmīriens ne considèrent donc pas la conscience uniquement comme une lumière indéterminée, substrat lumineux permanent sur lequel se détache le devenir multiple et que rien n'affecte, mais aussi comme un acte, une prise de conscience de soi et une force vive qui anime l'univers. Il n'y a pas de conscience sans énergie ni d'énergie sans conscience.

Maheśvarānanda expose dans la première moitié de son poème ainsi que dans son commentaire les thèmes principaux de l'école Pratyabhijñā : distinction de la conscience en lumière et en énergie, théories de la connaissance, de la causalité, de l'existence et de la non-existence ; il donne de longues explications sur les trente-six catégories de la manifestation, sur les trois impuretés, les douze

1. *Pariniṣṭhitasaṃvinmātra*, selon la thèse de Śaṅkara.
2. *Svatantrasvaprakāśātma.* I. p. v. 1. 1. 2. vol. I. p. 30.

types de grâce ; il admet aussi comme supérieure aux autres voies, la voie directe de la conscience de soi qu'il désigne du terme *vimarśopāya*. Nous n'insisterons que sur le premier et le dernier de ces aspects en raison de l'importance que Maheśvarānanda leur accorde.

Prakāśa et *vimarśa*

L'indissoluble union de *prakāśa* et de *vimarśa* constitue la Réalité indifférenciée nommée Paramaśiva, *caitanya*, Cœur ou Soi *(ātman)*, éternel et suprême Sujet conscient qui brille toujours de son propre éclat et que caractérise une libre prise de conscience.

Dans la stance d'introduction à sa Pratyabhijñāvimarśinī, Abhinavagupta résume en quelques versets puissants tout le système Pratyabhijñā et sa conception de l'absolu qu'il nomme *nikhila*[1] : « Je m'incline devant la non-dualité absolue, totale identité de Paramaśiva et de l'énergie qui d'abord révèle, hors de la plénitude sans désir, le Je qui s'exprime à soi-même *(aham iti)*, puis a le désir de scinder son propre pouvoir en deux branches : Je et cela[2]. Alors à partir de l'Essence ultime[3], il s'adonne au jeu de *unmeṣa-nimeṣa* : s'il déploie l'univers, il cache son essence et s'il révèle son essence, l'univers disparaît ».

Le Je est donc plénitude sans désir, félicité parfaite, sans l'ombre d'une déficience. La déficience commence à apparaître avec le désir ou l'intention[4], au moment où Paramaśiva, qui contient omniscience et omnipotence encore indivises, s'élance dans l'aventure créatrice en fissurant ses deux énergies et en sacrifiant l'une ou l'autre, ou encore toutes deux simultanément, en vue de susciter un univers infiniment varié.

Afin d'approfondir le sens du terme *vimarśa* — prise de conscience de soi — nous citerons quelques versets d'Utpaladeva avec des extraits du commentaire d'Abhinavagupta qui cherchent à montrer que *vimarśa* forme le caractère essentiel de la lumière consciente, *prakāśa*.

« On sait que *vimarśa* est l'essence de la manifestation consciente, sinon la lumière consciente, même affectée par l'objet, posséderait une inconscience semblable à celle du cristal de roche (de l'eau, du miroir), etc. » (I. 5. 11).

1. Text. sans faille ni lacune *(akhila-advaita)*.
2. *Aham-idam* correspondant à sadāśiva et Īśvaratattva. M. M. śl. 15.
3. *Svarūpa*.
4. *Icchāśakti*, énergie intentionnelle ; nous traduirons *icchā* tantôt par volonté, tantôt par intention.

Commentaire d'Abhinavagupta : ... La conscience d'être affecté qui constitue la vie même du sensible a pour essence le libre pouvoir de s'intérioriser ou de s'extérioriser et appartient par nature à la lumière consciente ; sans dépendre de rien, elle repose en elle-même. Quand surgit la prise de conscience : ' moi seul, lumière consciente, je brille ', la conscience se connaît alors en tant que sujet connaissant, moyen de connaissance et objet connu, sans faire appel à un être séparé d'elle. Au contraire, le cristal de roche, même si un reflet s'y produit, ne peut être connu sans un sujet différent de lui : ainsi privé de prise de conscience, on le dit inconscient. En réalité, toute chose, avant de se détacher du Je ou après s'y être résorbée, est consciente parce que reposant dans la conscience du Je, et ne diffère nullement de l'essence du Sujet ou libre conscience de soi... Entre ces deux extrémités initiale et finale, s'étend l'étape intermédiaire de l'objectivité manifestée, sphère de l'illusion *(māyā* et le *saṃsāra).*

« Puisque le Soi ne se caractérise pas comme inconscient, on le déclare (identique) à la conscience même, *caitanya* ayant pour synonyme activité consciente ou autonomie de l'énergie consciente (12). La conscience dynamique est conscience de soi. C'est la parole suprême qui se manifeste éternellement par soi-même. C'est l'autonomie, la souveraineté éminente du Soi absolu (13)[1] ».

Commentaire d'Abhinavagupta : *Citi* désigne l'acte de conscience qui se réfère à Soi, expérience de soi ou conscience de soi. La cruche dite inconsciente, n'ayant pas conscience de soi ne se manifeste pas indépendamment. Mais l'homme doué du pouvoir d'initiative[2] se révèle à lui-même en disant ' Je ' : il est conscient de soi[3], et il a conscience immédiate de soi comme distinct de la manifestation limitée constituée d'impressions variées de couleur, de plaisir qui l'affectent... Cette conscience de soi est essentiellement parole intérieure[4], expérience de soi ininterrompue[5] et affranchie de toute relation objective. Elle forme la vie même des sons conventionnels propres au domaine de l'illusion (le plan ordinaire) et l'arrière-fond sur lequel se détachent les autres prises de conscience : ' je suis un tel ', ' c'est

1 : 11. Svabhāvam avabhāsasya vimarśaṃ vidur anyathā /
prakāśo' rthoparakto'pi sphaṭikādijaḍopamaḥ //
(commentaire : ... Tathā parāmarśanam eva ajāḍyajīvatam antarbahiskaraṇasvātantryasvarūpaṃ svābhāvikam avabhāsasya svātma-viśrāntilakṣaṇaṃ ananyamukhaprekṣitvaṃ nāma / ' aham evaṃ prakāśātmā prakāśe 'iti hi vimarśodaye svasaṃvid eva pramātṛprameyapramāṇādi caritārtham abhimanyate na tu atiriktaṃ kāṅkṣati...
12. Ātmātaiva caitanyaṃ citkriyā citikartṛtā /
tātparyeṇoditas tena jaḍāt sa hi vilakṣaṇaḥ //
13. Citiḥ pratyavamarśātmā parā vāksvarasoditā /
svātantryam etanmukhyaṃ tadaiśvaryaṃ paramātmanaḥ //
14. Sā sphurattā mahāsattā deśakālāviśeṣiṇī /
saiṣā sāratayā proktā hṛdayaṃ parameṣṭhinaḥ //

2. *Saṃrambha, udyoga,* initiative intérieure par laquelle il prend possession de lui-même et s'engage en toute conscience et liberté dans des activités variées.

3. *Svātma parāmṛśyate* et *camatkriyate.*

4. *Antarabhilāpa.*

5. *Avicchinnacamatkāra.*

un pot '. On la nomme Parole suprême *(parāvāk)* en raison de sa plénitude... Parce qu'elle est consciente, qu'elle repose en soi et possède son essence propre, on la dit éternellement jaillissante *(uditā satatam)*, se manifestant sans interruption sous la forme du Je. Pouvoir principal du Seigneur, elle est aussi sa liberté, sa souveraineté, son indépendance absolue. En vérité, cette indépendance n'est que suprême félicité, toute-puissance, liberté et Conscience.

«Cette[1] (conscience) est vibration, Réalité absolue *(mahāsattā)* par delà les distinctions spatiales et temporelles. En tant qu'essence universelle, c'est elle qu'on nomme Cœur du Seigneur (14)».

Commentaire. Dire : ' cette cruche existe ' signifie que la cruche m'est présente, qu'elle atteint *ma* conscience, que celle-ci vibre, *sphuraṇa* étant glosé par *spanda*, ébranlement, léger frémissement[2] ; léger, car un semblant de vibration se produit ; la conscience, immuable par nature, paraît changer en s'associant à une multiplicité de manifestations. Pour le Soi ou Śiva qui est essentiellement conscience au repos, vibrer signifie que les énergies — activité et connaissance — ne cessent d'entrer en mouvement[3].

Mahāsattā, Réalité absolue, désigne l'actualisation de l'existence, la libre nature de l'agent en toutes ses actions. Engendrant le temps et l'espace, elle ne peut être limitée par eux. Éternelle et omniprésente, elle constitue la vie de l'univers. *Sāra,* mœlle, énergie de la prise de conscience de soi *(vimarśaśakti)*, distingue sujet et objet, tous deux lumière consciente par essence.

La reconnaissance de cette énergie consciente[4] se produit dans le Cœur, soutien universel ; en effet l'insensible repose dans le sensible, celui-ci dans la Lumière consciente et cette lumière a pour assises l'énergie consciente de soi. D'après certains textes révélés, ce Cœur est le lieu du repos de l'univers. On dit aussi qu'il repose dans la demeure ultime (Paramaśiva). Ainsi le Cœur est identique à la prise de conscience, à la formule suprême, Je, et à l'énergie de la Parole[5]...

Pourquoi insiste-t-on sur l'énergie de libre conscience, étant donné que Paramaśiva possède d'innombrables énergies ? Abhinavagupta répond à cette question en commentant le verset 15 : l'énergie propre à l'opération de l'agent[6] — essentiellement souve-

1. *Citi* ou reconnaissance de l'énergie consciente.
2. *Kiṃcic calana.*
3. L'accent porte sur le premier instant ou acte même. Abhinavagupta cite ici la stance de la Śivadṛṣṭi 1. 2. (Cf. ici p. 98) puis la S. K. 22 afin de discerner la véritable nature de cet acte vibrant qui se révèle sans effort dans certains états favorables au brusque arrêt des fluctuations mentales *(vṛttinirodha)*: colère, désespoir, transport de joie, épouvante...
4. *Śaktipratyabhijñāna.*
5. *Hṛdaya-vimarśa-paramantra-parāvākśakti* (p. 28).
6. *Kartṛtvaśakti.*

raineté et libre conscience de soi — contient toutes les autres énergies. Cette liberté fournit la seule explication possible du devenir puisque, par elle, Śiva se manifeste sous l'aspect d'objet connu *(jñeyīkaroti)* bien que lui, le pur Sujet, ne soit jamais un objet *(ajñeya)*: existant en soi, il ne peut être relié à aucun autre sujet en qualité d'objet. Il prend l'apparence d'un objet par sa propre énergie consciente parce qu'il est conscient de soi[1] et parce que le monde repose en lui. Il n'y a là nulle incompatibilité puisque l'objet n'a pas d'existence séparée de lui et que le Soi-sans-second est parfaitement libre : s'il dépendait d'un objet extérieur à lui, il perdrait son autonomie.

Il crée non seulement le monde objectif mais encore, et par sa seule volonté, des aspects divins tels le Souverain, le Tout-puissant (Īśa, Prabhu), doués de liberté et objets de méditation et de vénération pour les fidèles. Comment, objectera-t-on alors, le créé peut-il sans contradiction, jouir de liberté ? Pour les mêmes raisons qui viennent d'être exposées, rétorque Abhinavagupta : la totale liberté de l'unique Conscience dont l'activité ne rencontre jamais aucun obstacle, en sorte que ce qui apparaît très difficile dans la sphère de l'illusion ne l'est pas pour la libre Conscience. D'ailleurs ce que le Soi engendre doit être conçu seulement comme un Je *(ahaṃvimarśa)*.

Afin de mieux mettre en valeur les différents aspects dégagés par Utpaladeva et Abhinavagupta, nous examinerons à leur suite, d'abord l'acte en lui-même ou sa prise de conscience qui ne fait qu'un avec lui, puis l'acte en sa manifestation :

Conscience-en-acte

Utpaladeva part d'une expérience première qui n'est pas celle de l'objet mais celle d'une pure intimité : l'acte de conscience qui se réalise en nous et forme notre essence. Loin de réduire la conscience à une lumière *(prakāśa)* qui éclaire un objet, il insiste sur l'acte qui anime la conscience *(vimarśa)* et en constitue la nature même.

Vimarśa, de *mṛś-* toucher, implique un contact effectif, une prise de possession par la conscience qui a pour fonction d'actualiser

1. *Ātmānaṃ parāmṛśati.* Abhinavagupta se garde soigneusement de parler de Śiva ou du Soi en terme d'objet et ne perd pas une occasion de montrer que si l'on essaie de faire de l'acte conscient — sujet absolu — un objet, cet acte devient aussitôt l'opération qui pose cet objet et ceci à l'infini : « Il faut s'efforcer autant que possible de ne pas faire tomber la conscience ou l'agent au stade de l'objectivité *(prameyabhūmikā)*, ce que l'on ne peut éviter lorsqu'on enseigne. » I. P. v. 1. 1. 2. vol. I. p. 33. l. 3.

de façon immédiate et intense ; glosé par *parāmarśa*[1], fait de saisir, d'être puissamment affecté et de réagir tout à la fois, *vimarśa* connote une prise de contact avec soi-même ou conscience de soi[2].

La Conscience est autonome et absolue car elle ne dépend que de soi par contraste avec l'objet qui n'existe que pour un autre et qu'on nomme en conséquence *ābhāsa*, apparence. Pourtant, même manifesté à l'extérieur, l'objet ne perd pas son intériorité[3] en ce sens qu'il n'existe pas hors de la lumière du Sujet conscient, sinon il ne serait pas manifesté[4]. Sujet connaissant et objet connu *(grāhaka* et *grāhya)* en leur nature distincte brillent dans le Sujet universel toujours actuel. Mais l'objet, en tant que tel, n'est-il pas séparé de cette lumière ? Comment alors une seule et même chose peut-elle, au même moment, être dite séparée de la lumière et pourtant résider dans la lumière ? Abhinavagupta explique : le sujet limité *(māyāpramātṛ)* dont la lumière est artificielle *(kalpita-prakāśa)* sépare les objets les uns des autres et les sépare aussi de sa lumière limitée, pourtant celle-ci, même entachée d'objectivité, est appréhendée comme un ' Je ' et pour ainsi dire libre de limitations. En conséquence la manifestation simultanée du sujet et de l'objet s'effectue dans le Soi et ne diffère pas de sa nature spontanément lumineuse[5].

Toute chose possède donc la conscience du fait qu'elle repose dans la conscience du Je, universel substrat[6], d'où elle surgit et où elle se résorbe. Mais elle n'a pas conscience de soi et n'a pas d'essence véritable puisqu'elle n'a pas son fondement en elle-même.

Acte de l'agent *(kartṛtā)*

A l'opposé, le Soi ou le Je, reposant en lui-même et ne dépendant de nul autre, est caractérisé par la conscience — conscience en son acte[7] — *caitanya* qui a pour synonymes *vimarśa*, libre prise de

1. De même racine que *vimarśa*, ce terme a le sens de tirer à l'arc, d'intuition, de prise de conscience globale selon A. Padoux op. cit., p. 74. Sur les nombreux synonymes de *vimarśa* qui expriment l'acte, sa vibration, la conscience de soi, voir ici p. 30.

2. Même extériorisé, *vimarśa* désigne l'acte qui s'empare en toute conscience de l'objet, bien plutôt qu'il ne l'éclaire.

3. Abhinavagupta définit l'intériorité comme une identité au suprême sujet conscient, le Seigneur en qui tout repose. I. P. v. I. V. 10. p. 192.

4. Puisque ce qui diffère de sa lumière et ne se manifeste pas à la conscience n'est rien. Cf. p. 118

5. I. P. v. p. 148 l. 5. I. IV. 8.

6. *Ahaṃparāmarśaviśrānti* I. P. v. I. V. 11. vol. I. p. 199.

7. Abhinavagupta met bien en valeur cet aspect d'activité (p. 201, l. 11) : *caitanya* par son affixe exprime l'activité de l'agent *(kartṛkṛdanta)* ; on ne dit pas : le Soi est conscient *(cetana)*, mais il est la conscience même *(caitanya)*.

conscience, *citkriyā*, activité consciente, *kartṛtā*, acte de l'agent, la liberté qu'il a d'unir ou de dissocier les notions et par laquelle il se distingue de l'inconscient.

L'activité consciente apaisée, reposant en elle-même, appartient au sujet conscient agissant, le Soi universel. A vrai dire, par l'expression *citikartṛtā*, Abhinavagupta veut préciser que cet acte exprime la conscience en son exercice même : d'une part *citi*, activité spirituelle toujours à l'œuvre où acte et agent ne sont nullement distincts, et, d'autre part, *kartṛtā*, agent dans son acte de conscience, étant donné que par cet acte seul l'agent mérite son nom et prend conscience de son acte intérieur. L'acte n'a donc pas pour point d'appui un sujet tantôt agissant et tantôt passif, un créateur qui subsisterait à côté de sa création ; l'acte est comparable à l'activité du rêveur par rapport à son rêve, l'acte de rêver se confondant avec le rêve même, car dès qu'il cesse, le rêve prend fin.

Maheśvarānanda lui aussi discerne deux types de prises de conscience relatives à l'activité : *kriyāvimarśa* qui porte sur un acte tout entier intérieur à soi formant l'essence de la conscience, acte illimité, sans aucune passivité et *karmavimarśa*, prise de conscience de l'action au sens ordinaire du terme, modalité intermittente d'un sujet troublé par l'objet vers lequel il se tourne ; cette action qui se disperse et produit uniquement un effet extérieur a néanmoins pour support l'acte reposant en soi[1].

Conscience de soi *(pratyavamarśa)*

Ayant montré qu'on découvre l'*ātman*[2] dans l'acte conscient, en une adhésion intérieure, Utpaladeva approfondit cette intimité et la définit comme une pure présence à soi-même, simple prise de contact avec soi *(pratyavamarśa)*, acte qui atteint son apogée en *udyama* quand le yogin réalise la totale intériorité et la parfaite conscience de soi. Abhinavagupta glose *pratyavamarśa* par *svātmacamatkāra*, cri spontané d'émerveillement au moment où fulgure la conscience immédiate du Je, à l'éveil de la subjectivité. C'est dans cette expérience personnelle éprouvée seulement au dedans de moi que j'atteins le Je, absolu et universel.

Parole suprême *(parāvāk)*

Si la libre conscience éternelle et omnipénétrante se révèle comme une constante expérience de soi, c'est en tant que Verbe

1. *Kartṛtā*, terme difficile à traduire en français ' agency ' du sujet actif, mise en acte, acte pur et parfait. Cf. śl. 11.
2. Le Soi.

intérieur[1], expression de soi à soi-même qui accompagne toujours la prise de conscience du Je absolu *(pūrṇāhaṃvimarśa)*. Le rôle de la parole, libre énergie, est d'actualiser l'existence et de donner vie aux phonèmes du langage ; elle-même antérieure à toute expression[2], énonciation ou formule, elle n'a rien de commun avec le langage ordinaire inséparable de la pensée dualisante ; néanmoins elle tend en quelque sorte à s'exprimer de façon instantanée : cri d'étonnement, simple indication, hochement, ébauche d'un rythme intérieur, suffisent à la traduire. Cette parole indifférenciée se manifeste éternellement et comme elle surgit sans cesse de soi-même *(svarasodita)*, elle échappe à toute relation objective ; tenant d'elle-même son origine et sa fin, elle surpasse les conditions temporelles et spatiales dont elle est la source.

Autonomie *(svātantrya)*

Utpaladeva dégage ensuite le caractère essentiel de la Conscience, l'autonomie ou la liberté qui s'enracine dans la conscience de soi, celle du Je intérieur à soi.

Cette liberté qui ne peut être qu'initiale, car rien ne la détermine, s'exerce dans le Je comme un perpétuel retour à la puissance d'agir : Abhinavagupta la découvre dans l'expérience de l'acte en tant qu'initiative intérieure[3], acte qui suppose une efficacité très pure et sans objet. Il analyse l'acte ordinaire de la volonté lors de sa mise en mouvement, car en ce premier départ[4] où l'acte tient dans un instant indivisible et échappe au temps, se manifeste l'unité de l'acte et de l'agent, celle du vouloir et de son efficacité. C'est au moment précis où l'acte s'ébranle que l'on expérimente le Je : la puissance créatrice s'y révèle en sa spontanéité originelle ; son efficacité absolue[5] ainsi que la souveraineté du Soi suprême[6] y sont saisies dans l'intimité de la conscience. Un tel ébranlement

1. *Parāvāk*. Il faudrait pouvoir dire , verbe de soi ' comme on dit conscience de soi.

2. Cf. M. M. śl. 50, prise de conscience subtile propre à la parole *paśyantī*, étape moins élevée de la parole, murmure *(saṃjalpa)*, expression subtile *(antarabhilāpa)*. I. P. v. vol. I. p. 205.

3. *Saṃrambha, udyoga, āntaraspandana*. Comme le coureur tout concentré en son élan mais qui y resterait éternellement, l'élan se renouvelant d'instant en instant.

4. *Prathamakoṭi*, pointe initiale de l'activité. Il le découvre également dans l'acte de connaissance : « l'expérience ' je connais ', dit-il, est associée à un ébranlement intérieur *(antaḥsaṃrambha)* grâce auquel (le Soi) est de nature consciente. Cet ébranlement nommé prise de conscience *(vimarśa)* consiste en un pouvoir d'activité intérieure douée de sa propre lumière *(svaprakāśa)* I. P. v., 1. 1. 5. I. p. 46.

5. *Mantravīrya*.

6. *Aiśvaratā*.

ramène en effet aux sources du Réel, au Je, unique Sujet d'où jaillit la véritable liberté.

La conscience peut être dite *svatantra* aux différents sens du terme : autonome puisque reposant en elle-même, elle ne dépend que de soi, cause ultime, premier terme au-delà duquel on ne remonte pas. Libre encore si on la considère en son efficacité ; douée aussi de cette pure liberté de choix quand, à son gré, elle peut émettre l'univers ou le résorber : « Le Seigneur est libre, écrit Abhinavagupta ; sa liberté s'exprime de façons diverses : elle réduit le multiple à l'unité par unification intérieure et de l'un elle fait du multiple. On la désigne donc comme un sujet agissant et connaissant, parfaitement libre en tous ses actes et tout-puissant[1], la liberté formant la nature essentielle de la conscience[2] ».

Conscience dynamique *(caitanya)*, vibration *(spanda, sphurattā)*, existence *(mahāsattā)*, Verbe *(parāvāk)* ne sont que des aspects de la liberté divine, la seule réelle, la seule agissante.

Efficacité *(siddhi)*

L'efficience suprême est celle du Soi : en lui acte conscient, efficacité et réussite coïncident. Maheśvarānanda (śl. 51) définit son succès ou efficience comme une gloire triomphale *(vibhūti)*, félicité rayonnante et liberté absolue. Si toute efficace particulière a son origine dans l'efficience du Je, l'homme a la révélation de sa puissance réelle en même temps que de celle du Soi véritable ; seul le voile de l'ignorance lui cache sa toute-puissante liberté.

Vibration *(sphurattā)*

Utpaladeva dégage un autre caractère essentiel de l'acte conscient, la vibration intérieure dès que la conscience repose — toute fluctuation disparue — en une tranquillité parfaite, ce repos de la conscience en elle-même signifiant qu'elle ne fait qu'un avec l'acte spirituel toujours agissant *(satatodita)*. Chaque fois que l'on dit 'je', l'acte s'exerce et prend un nouveau départ puisque, ainsi que nous l'avons dit, il ne peut être qu'une origine[3]. C'est en ce sens que l'acte est ébranlement intérieur constant *(āntaraspanda)*,

1. *Sarvakriyāsvatantra.*

2. *Saṃvitsvabhāva.* I. P. v., vol. I, p. 31-32.

3. *Prathamātuṭi.* Cf. V. B. Introd. p. 59-61 et 90. Point de départ mais aussi point d'arrivée *(pūrvāparakoṭi)* parce que toute chose, avant et après sa manifestation séparée du Soi, repose dans la conscience de soi et ne fait qu'un avec elle. L'étape intermédiaire forme la sphère de l'illusion. Comm. fin du I. IV. śl. 11.

jaillissement intarissable, un éternel élan. Toujours nouveau et pourtant toujours le même, vibrant sur place dans un éternel présent, jamais immobile puisqu'il est source de tout mouvement, et mouvement en soi bien qu'il n'aille pas d'un point à un autre, d'un instant au suivant.

Mais alors si l'activité lumineuse ne s'interrompt jamais en tant que conscience du Je toujours présent, pourquoi demeure-t-elle invisible, elle qui éclaire tout le reste ? D'après Maheśvarānanda (śl. 9), comme le joyau caché par son propre éclat, la conscience se trouve obscurcie par ses propres états, prises de conscience déterminées et fluctuantes qui se succèdent sans répit. Pour parvenir à son essence indéterminée et atteindre le Je en toute sa glorieuse efficience, il faut donc effectuer une percée à travers les déterminations grâce à l'acuité d'une prise de conscience exceptionnelle, apte à faire vibrer la personne entière. Cet ébranlement inattendu et vif se produit au premier moment dans les profondeurs du Je et jaillit de lui[1].

Une telle vibration devient sensible dans l'émotion violente, épouvante, surprise etc. où l'énergie, ne trouvant aucune issue possible vers l'extérieur, se concentre en elle-même, restant bloquée à son origine ou refoulée vers elle, dans l'instant présent. La vibration surgissant du Je submerge et recouvre alors les fluctuations mentales qui, en s'évanouissant, le révèlent comme l'unique Sujet. Pourtant la conscience particulièrement vive du premier moment ne suffit pas, il faut encore qu'on s'y tienne : on se précipite au contraire vers l'objet, on fait face aux circonstances sans mettre à profit cette percée dans l'éternité soudain offerte, parce que manquent la force et la connaissance nécessaires pour s'établir définitivement dans l'instant.

La Réalité absolue *(mahāsattā)*

Abhinavagupta ne pose pas séparément l'être et l'acte qui en serait l'opération. Pour lui tout le réel tient dans l'activité consciente ou la conscience-en-acte[2]. La Réalité est par définition l'essence indivisible de l'agent, lequel coïncide absolument avec l'activité existentielle[3], la liberté en toutes les activités. Ainsi cet acte efficace constitue l'être même et son intériorité est celle du Soi.

On ne peut rien ajouter ni retrancher à la Réalité ; il s'agit seulement de la reconnaître en sa grandeur et en son infinité.

1. Dans la voie de Śiva on se situe à l'origine, dans celle de l'énergie on y retourne.
2. Cf. *supra*, le thème du rêveur et du rêve.
3. *Bhāvanākartṛtā*, l'acte d'être, l'actualisation de l'existence, c'est la liberté, cause de toutes choses et de toutes les manières possibles.

Aucun effort n'est donc requis : dès que l'ignorance disparaît, les pouvoirs du Soi qu'elle dissimulait se révèlent[1]. Cette reconnaissance *(pratyabhijñā)* s'effectue dans le Cœur cosmique — qui est aussi le cœur de l'homme — « toujours caché et universellement évident, toujours nouveau et (pourtant) ancien[2] », comme le dit Abhinavagupta, il est le secret de la manifestation, son fondement en même temps que notre véritable intimité. Dans cet acte ultime, conscience, existence et manifestation ne font qu'un. Plus même, Abhinavagupta identifie l'acte conscient de soi avec le Cœur du Seigneur, avec le Je doué de sa parfaite efficience, avec la libre énergie en ses multiples aspects.

La manifestation

Après avoir défini l'acte central — prise de conscience de soi — il nous reste à étudier *prakāśa* et *vimarśa* dans leur rapport mutuel puis à l'égard de la manifestation qu'ils engendrent en se séparant l'un de l'autre.

Paramaśiva, Conscience lumineuse indifférenciée, étant la plénitude, renferme tout en lui-même, *prakāśa* et *vimarśa* y sont indistincts. Pour faire apparaître l'univers, il doit pour ainsi dire se retirer en lui-même et se vider de son énergie contenant l'univers en germe. Il fulgure alors sous forme de *prakāśa*, lumière consciente[3] qui voile l'énergie *(vimarśa)*. Tel est l'état appelé Śiva-sans-relation ou vacuité transcendante[4]. Bien qu'il se détourne d'un univers possible, il reste en quelque sorte en rapport avec lui. Conscient de soi, Śiva-sans-relation possède la totale intériorité *(ahaṃvimarśa)*, mais il est dépourvu d'autonomie parce qu'il refuse d'exercer sa libre volonté.

Par contre Śiva, en tant que première des catégories de la manifestation[5], se trouve indissolublement associé à l'énergie, *vimarśa*, il est donc conscient de soi et aussi de ses propres énergies qui, unies, constituent sa liberté[6]. Ce libre pouvoir s'exprime par la possibilité de manifester les énergies hors de lui sous forme d'univers ou de les unifier dans la conscience de soi. Ainsi Śiva renferme à la fois conscience et libre efficience[7], dont l'union est nommée

1. M. M. śl. 2. p. 12.
2. Stance d'Introduction, Laghuvṛtti 2 p. 1.
3. *Cit, saṃvid, bodha.*
4. *Anāśritaśiva* défini comme *śūnyātiśūnya.* Situé au seuil de l'émanation, il ne fait pas partie des catégories *(tattva)* s'étageant de Śiva à la terre. Cf. M. M. śl. 12-25. P. H. comm. *sūtra* 4.
5. *Śivatattva.*
6. *Svātantrya.*
7. *Bodha* et *svātantrya.*

' conscience-en-acte ' *(caitanya)* et existence dynamique *(mahā-sattā)*. Les énergies divines ne sont que divers aspects de la conscience de soi : que *vimarśa* repose en elle-même et Śiva jouit d'une pleine félicité *(ānanda)*; qu'elle désire créer et elle devient énergie-activité[1].

Sous ce second aspect et quand sa volonté entre en vibration[2], Śiva apparaît comme plénitude, car il est comblé des modalités de l'univers clairement manifestées en lui. Il s'amuse à engendrer toutes choses à la manière d'un magicien qui exerce librement ses énergies, unissant et dissociant ses connaissances relatives aux manifestations objectives, en liaison avec un sujet conscient[3].

Abhinavagupta donne un bref aperçu des moments de l'émanation envisagés sous l'angle de *prakāśa* et de *vimarśa* : d'abord émanation très pure tant que Śiva est maître des trois énergies : connaissance, activité et illusion, puis émanation impure quand ces mêmes énergies prennent l'aspect des trois *guṇa*, ces qualités qui l'asservissent en l'individualisant *(aṇu)* : « Toutes les lumières et les prises de conscience éparses dans l'univers sont identiques au Seigneur qui ne diffère pas de l'univers, *prakāśa* formant sa connaissance et *vimarśa* son activité[4]. De l'énergie créatrice d'illusion[5] dépend la double prise de conscience ' je ' et ' cela ', ces deux moments de l'émanation nommés éternel śiva et souverain[6]. Si l'objectivité y apparaît distinctement, elle repose pourtant encore dans la conscience de soi parce que la prise de conscience *(parāmarśa)* de la lumière et de son acte continue à porter sur la nature essentielle du Soi. Ce sont là les énergies innées du Seigneur. Mais lorsque cette intuition parfaite de la nature de soi fait défaut et que la connaissance appréhende les objets comme séparés du Soi, séparés entre eux et dépourvus de (véritables) *prakāśa* et *vimarśa*[7], alors se manifestent les trois qualités : plaisir, douleur et inconscience qui ont pour fonctions la connaissance, l'activité et la limitation[8]. »

Abhinavagupta explique plus clairement dans un autre passage que, pure et bien intériorisée, la conscience du Je repose uniquement

1. *Kriyāśakti*. Abhinavagupta dans I. P. v. IV. I. 6.
2. *Icchāspandodāya*.
3. I. P. v., II. 3. 17. vol. II. p. 128-129.
4. *Jñāna* et *kriyā*.
5. *Māyāśakti*.
6. *Sadāśiva* et *Īśvaratattva*. Cf. M. M. śl. 15 et P. S. Introd. p. 28-29.
7. A savoir lumière en sa splendeur et prise de conscience parfaite.
8. *Prakāśa, kriyā* et *niyamana*, fonctions respectives de *sattva, rajas* et *tamas*. L'énergie qui engendre l'illusion, *māyāśakti*, en se limitant, devient *moha* ou *tamas* au niveau de l'individu. Sur les *guṇa* M. M. śl. 18 et P. S. Introd. p. 31-33. Le passage ici cité est extrait de I. P. v. IV. 1. 4. vol. II., p. 254.

sur la conscience identique à l'univers ou encore sur le Soi dans lequel l'univers entier se reflète. Lorsque cette conscience de soi perd sa pureté sous l'influence de *māyā* — libre volonté de Śiva qui obscurcit le pur et unique *prakāśa* — elle se manifeste comme un sujet distinct à l'intérieur de la pensée ou du corps qu'elle prend pour le Sujet réel. Elle n'obéit plus qu'à l'alternative *(vikalpa)* dans laquelle soi et non-soi s'excluent mutuellement, car pour connaître, elle doit s'opposer à un autre que soi. Mais lorsqu'elle est pure, la conscience de soi n'a jamais de contraire, elle ne peut en effet rien exclure ni nier[1]. ... Ainsi puisque rien n'existe hors du Soi, comment celui-ci comporterait-il alternative ou détermination[2] ?

Maheśvarānanda[3] rattache la séparation progressive des deux aspects de la conscience aux cheminements parallèles du signifié *(vācya)* qui s'étend des parcelles dynamiques jusqu'aux univers, l'être dans sa spontanéité se déployant dans l'espace qu'il engendre pour finalement devenir matière inerte. Par contre *vimarśa* ou énergie en tant qu'acte vibrant de la conscience, correspond au son *(vācaka)* ou signifiant ; elle s'exprime dans le temps sous forme de phonèmes, de formules et de mots et, symétrique à la lumière consciente dont pourtant elle va divergeant, elle finit par prendre l'aspect de sujet limité face à la nature inconsciente, à laquelle aboutit de son côté *prakāśa*.

Si *prakāśa*, conscience de soi, représente au sommet de la hiérarchie *śiva*-sans-relation[4], à l'autre extrémité, il revêt l'apparence des choses inertes et donc inconscientes ; pourtant ces choses existent du fait qu'elles sont manifestes à un sujet, saisies par lui en une impression immédiate et sans dualité[5].

1. Pas même un pot lequel étant essentiellement conscience *(prakāśa)* et non de nature différente, ne peut en être exclu.

2. *Tatra śuddhe ' hampratyavamarśe pratiyogī na kaścid apohitavyaḥ saṃbhavati ghaṭāder api prakāśasāratvenāpratiyogitvenānapohyatvāt ity apohyatvābhāve kathaṃ tatra vikalparūpatā*. I. P. v. I. VI. 4-5. p. 248. l. 1. Cf. comm. du śl. 10 dans M. M. et I. P. v. III. 2. 4-7 où la scission de la conscience et de la liberté, originellement indivises, caractérise le *vijñānakevala* doué d'ominiscience mais non de totale autonomie, ou inversement. De même quant aux *siddha* (voir ici p. 135), certains ne recouvrent que la pure conscience et les autres possèdent en outre la liberté. Cette scission entre *bodha* et *svātantrya* et la perte de l'un au profit de l'autre sont dues à l'impureté *āṇavamala*. Cf. M. M. śl. 10 ici p. 94.

3. M. M. śl. 27.

4. *Anāśritaśiva*.

5. *Nirvikalpa*. Cf. analyse de l'aperception p. 124. *Prakāśa* correspond au donné, à ce qu'est la matière pour les systèmes réalistes mais qui, pour les śivaïtes monistes, est essentiellement conscience. Cf. śl. 17 avec citation en fin de comm. d'un verset d'Abhinavagupta.

Quant au sujet limité, il lui faut vibrer pour être conscient : « La manifestation du sujet limité, dit Abhinavagupta, consiste aussi en un ébranlement *(sphuraṇa)* de la conscience ; sans lui, il serait plongé dans l'inconscience du sommeil » (I. P. v. II. 1. 6-7).

Toute la manifestation cosmique dépend donc des jeux entre *prakāśa* et *vimarśa* ou Śiva et *śakti ;* prenant d'abord plaisir à se distinguer l'un de l'autre dans la félicité pour mieux se connaître et s'aimer, Śiva et l'énergie se croient ensuite effectivement séparés : *prakāśa*, scindé de *vimarśa* semble perdre son efficience et, parvenu à la fin du processus évolutif, son mouvement s'arrête dans les corps et les objets inanimés ; il n'a plus conscience de soi et ignore son pouvoir réel ; pourtant il conserve certains aspects de la Conscience, il reste capable de reflet, offrant à sa claire surface le spectacle d'un univers dont il ne se distingue plus. Parallèlement, à mesure que l'énergie *vimarśa* perd la parfaite conscience de soi, elle s'éparpille en prises de conscience limitées portant sur un objet pareillement limité ; néanmoins elle conserve sa force : « même créé *(nirmita)*, le soi n'est pas dépourvu de liberté », écrit Abhinavagupta[1]. De surcroît, l'acte de prise de conscience étant libre par essence, il lui suffit de se purifier pour que s'affirme à nouveau son efficacité et sa parfaite conscience de soi.

Prise de conscience extériorisée dans la connaissance et la perception objective

La philosophie Trika distingue trois niveaux d'expérience[2] : le sujet connaissant saisi en son acte de volonté ou intention *(icchā)*, la connaissance dans laquelle domine l'énergie cognitive *(jñāna)* et l'objet connu où s'exerce l'activité *(kriyā)*.

Nous avons déjà longuement étudié le sujet dans son acte initial ; il nous reste à examiner les domaines de la connaissance et de l'objet connu ou l'extériorisation de la prise de conscience[3].

La prise de conscience intellectuelle relevant des modes de connaissance *(pramāṇa)* et du *mantra* sur le plan mystique subtil[4],

1. I. P. v., I. V. 17 vol. I, fin de la p. 222.

2. *Pramātṛ*, *pramāṇa* et *prameya* comparables aux cinq niveaux du système Krama ; ici p.

3. En dépit de ses formes variées, il s'agit d'une même prise de conscience, car d'après Abhinavagupta : « La connaissance *(jñāna)* est animée par *vimarśa* et l'activité *(kriyā)* se ramène uniquement à *vimarśa*. » I. P. v., III. I. I. vol. II, p. 189-190. Seule l'orientation diffère.

4. Cf. ici p. 155.

forme transition entre la volonté du sujet et l'activité en contact avec le monde extérieur[1], elle se présente sous un double aspect selon la manière dont elle appréhende l'objet : « En raison des réactions différentes qui se rattachent au sujet et à l'objet, il arrive que la conscience : de soi[2], en tant que volonté ou intention de voir, précède la perception de la chose et l'on se dit : ' vu par moi ' ; d'autres fois, sans qu'on en ait le désir, l'objet se présente soudain à la conscience : ' c'est une cruche ' ; mais si le sujet se trouve alors balayé par l'objet considéré en son utilité immédiate, ceci n'implique pas l'absence de conscience de soi[3], sinon on n'aurait pas conscience (de l'objet)[4]. »

A plusieurs reprises[5] Abhinavagupta insiste sur les niveaux quasi-simultanés de tout processus conscient ou trois mouvements de la conscience durant la perception d'un objet ; cette distinction importante qui correspond aux trois aspects : sujet, moyen de connaissance et objet, caractérise également les trois manières de supprimer l'asservissement à l'objet :

1. Au premier instant de la vision on reste sans pensée, incité par le seul désir de voir — stade *icchā* — S'impose alors la sensation immédiate et globale[6], lumineuse par elle-même et qui se manifeste essentiellement comme Je. La chose appréhendée de cette manière ne possède pas encore la structure d'un objet défini : « ayant pour nature la conscience *(cit)*, elle est, comme elle, universelle et plénière[7] ». Cet état préperceptif[8] est celui même de Śiva, Sujet omniscient et tout-puissant[9] ; sans recourir à des preuves on atteint l'essence divine dans une vision fulgurante indifférenciée *(sphurattā)* : telle est la voie de Śiva qui se réclame uniquement de l'intensité du désir.

1. Le prise de conscience intellectuelle confère la certitude *(adhyavasāya)* quand la conscience de soi est limitée par *buddhi;* elle devient sentiment du moi si elle se restreint à l'ego *(ahaṃkāra)* et facultés d'analyse et de synthèse lorsqu'elle se borne à la pensée ou sensus communis *(manas)*.

2. *Svātma parāmarśa.*

3. *Prakāśaparāmarśa.*

4. I. P. v. I. IV. 7-8. vol. I. p. 147. Sujet et objet limités se manifestent distincts mais à l'intérieur du véritable sujet conscient *(pramātṛ)*. Même analyse quant à l'activité ordinaire qui se rattache à la volonté.

5. Tantrāloka I. śl. 146 sqq et 181 sqq. Cf. les neuf vibrations décrites dans la M. M. comm. śl. 37 p. 124.

6. *Darśana* ou *pratyakṣa,* connaissance *nirvikalpa,* indéterminée, reposant dans le sujet et non séparée de lui *(samavetam... avasātari darśanam)*. I. P. I. IV. 7.

7. *Viśvaśarīra, pūrṇa.* I. P. v. I. VI. 3. p. 244.

8. *Prāthamikālocana.*

9. Si dans l'acte l'opération de la volonté et de la connaissance ne sont plus distincts, on comprend que le Sujet soit omniscient et omnipotent.

2. A cette appréhension non polarisée, vive et certaine[1], succède aussitôt le second instant : la perception *(grahaṇa)*, on prend conscience de l'objet déjà vu au moment initial ' je le perçois maintenant ' ; autrement dit, sous l'influence de l'illusion, le sujet scinde la plénitude originelle[2], il délimite et différencie l'objet de ce qui n'est pas lui, écartant ainsi tout le reste. Cette étape de la connaissance notionnelle *(pramāṇa)*, domaine des preuves logiques, est au fond purement négative. Néanmoins la prise de conscience encore globale[3] bien que déterminée[4], ne laisse pas d'être, elle aussi, lumineuse par elle-même, car elle prend pour appui le Je indifférencié. Elle débouche dans la voie de l'énergie ou voie de la connaissance *(śāktopāya)*.

3. Au troisième instant, l'objet est perçu clairement dans la perspective de l'activité *(kriyā)*. La perception ordinaire semble commencer à ce stade mais elle existe en fait dès la première phase indifférenciée qui donne éclat et certitude à la perception ultérieure. En ce troisième moment qui relève de la voie individuelle *(āṇavopāya)*, la chose devient un objet défini par son utilité pratique. Pourtant, là comme précédemment, le Je sert d'assise à cette phase terminale de la perception.

Ainsi à l'occasion de toute sensation : ' je vois le vase ' par exemple, en dégageant les trois éléments : vu, vision et sujet qui voit, on retourne à la conscience du Je, au moment *nirvikalpa* qui est joie, omniscience et liberté.

Prise de conscience subtile

A côté de la prise de conscience extravertie des états de veille, où l'objet cache le sujet, et où la connaissance déterminée et précise s'associe au langage[5], il existe une prise de conscience subtile[6], purement intérieure[7] que cette analyse de l'acte de perception permet de situer au niveau du premier moment indifférencié[8] : expérience immédiate[9], tendance indéterminée alliée à une ébauche de langage intérieur et qui donnera ensuite

1. *Nirvikalpa, niścayagṛhita.*
2. *Pūrṇaṃ khaṇḍayati.*
3. *Parāmarśa.*
4. *Vikalpa.*
5. *Sthūlavikalpa.*
6. *Sūkṣmavimarśa, sūkṣmapratyavamarśa* ou *ahaṃpratyavamarśa.*
7. *Antaḥparāmarśa.*
8. *Prathamasamaya, nirvikalpa.*
9. *Sākṣātkāra.* Cf notre étude de *bhāvanā* avec trad. du passage d'Abhinavagupta, P. S. Introd. p. 31 sqq et V. B. p. 30-35.

naissance à la détermination ordinaire. *Vimarśa*, vie même de la conscience — certitude unificatrice — est l'énergie du Seigneur qui s'empare du mot et de l'objet comme ne faisant qu'un : elle s'exerce avant toute différenciation, dans la lumière consciente où la chose et son expression ne sont pas encore séparées[1]. Bien qu'une telle prise de conscience ait pour enveloppe la Parole *(vāk)* identique à la conscience, elle se manifeste toujours sous forme de Je et jamais sous celle de l'objet. Étant une expérience totale et indifférenciée comme la lumière, elle n'a rien de la pensée dualisante, clairement déterminée, et dont la certitude discriminative *(viniścaya)* implique différenciation puisqu'elle ne peut connaître un objet sans le distinguer de tout ce qui n'est pas lui[2].

Dans les états inconscients, sommeil profond, évanouissement etc. qui ne comportent aucune activité mentale[3] et dans lesquels le Je (un je très obscurci) cache l'objet, on trouve cette même conscience subtile et globale *(parāmarśa)*, sinon on ne garderait aucun souvenir de tels états. Il ne faut pas que, se trompant sur la nature de cette légère conscience, on confonde l'introversion du sommeil avec l'intériorité proprement mystique[4]. Pour essayer de caractériser cette dernière — dans la mesure du possible — nous allons décrire successivement quelques états de recueillement dans lesquels l'accent porte d'abord sur *prakāśa* puis sur *vimarśa*.

Prakāśa et *vimarśa* dans les états mystiques

Dans la ligne de śiva-sans-relation[5], pur Je libre d'énergie objectivante, où prédomine la lumière de la conscience *(prakāśa)*, on peut situer les profondes absorptions vides et quasi-inconscientes dans lesquelles la pensée n'opère plus. Quand on en sort, on ne se souvient de rien « car de ce qui est perçu sans *vikalpa*, parce que fait défaut une prise de conscience déterminée[6], on ne garde aucun souvenir, telle l'herbe vue sur le chemin[7] ». Quand *prakāśa* recouvre tout et que l'absence de *vimarśa* entraîne l'absence de délimitation, la lumière reste indifférenciée, trop pure pour être

1. I. P. v. I. 5. 19-20 et I. VI. 1.
2. *Id.* 1. 5. 19 comm. 1. p. 227.
3. *Cintā* ou *vikalpa*, intentionnalité.
4. Nous réservons les termes intériorité-extériorité à l'expérience mystique et à la dispersion mentale qui s'y oppose, introversion-extraversion à l'expérience ordinaire.
5. *Anāśritaśiva* associé à la vacuité. Cf. p. 32. Le grand mystique parvenu à ce degré a toujours conscience de soi, mais il reste inactif, car il se détourne de l'univers, refusant de déployer son énergie.
6. *Parāmarśa*.
7. I. P. v. I. IV. 6. fin du comm. Abhinavagupta traite du problème de la mémoire et nullement des états d'absorption, mais le cas est le même.

appréhendée par les facultés ordinaires, sentiment, impression, souvenir qui relèvent du seul domaine de l'objectivité. Le mystique considère donc cet état comme un vide[1], une passivité, une ténèbre[2], et pourtant il n'en méconnaît pas la valeur[3].

Une absorption de même ordre, mais moins profonde, comporte une prise de conscience de soi *(vimarśa)* infiniment subtile, conscience diaphane, légère, parfait repos dans la douceur et le calme du Moi recouvré, où le temps et l'espace s'abolissent ; le moi individuel et l'univers tombent dans l'oubli. Cette conscience elle-même ne laisse aucune trace ; elle affleure d'instant en instant.

Dans d'autres recueillements, *vimarśa* extériorisé est présent mais atténué : la conscience reflète les choses sans être capable de réagir, une paix profonde et dense engloutit à mesure qu'elles naissent intentions, aspirations et pensées. On peut aller et venir, s'occuper de façon active tout en restant parfaitement absorbé en soi-même, parce que subsiste cette prise de conscience subtile libre de concepts dont parle Abhinavagupta[4], simple orientation de l'être vers un but indéfini. Si l'on est tiré brusquement d'un recueillement semblable, la prise de conscience ordinaire et extravertie fait un vif contraste avec le fond apaisé sur lequel elle se détache. Dans cet acte défini, on se connaît comme un sujet individuel, on s'empare de l'idée : où suis-je ? alors des vagues tumultueuses recommencent à troubler la conscience précédemment sans objet.

Vimarśa intériorisé et sa vibration

Lorsque dans l'expérience spirituelle, *vimarśa* s'intériorise et prend le pas sur *prakāśa*, la prise de conscience ininterrompue est plénitude, sérénité, joie indicible et enchantement. Tel est l'aspect félicité de *vimarśa*[5]. Quant à son aspect d'acte libre, il surgit inopinément durant les instants privilégiés qui tranchent sur le cours ordinaire de la vie : simples aperçus de la Réalité ou éveil émerveillé de la conscience de soi[6] lorsqu'on atteint le

1. Ayant l'intention de consacrer un ouvrage à la vacuité, je ne m'étendrai pas sur le vide dans les états mystiques.

2. *Prakāśa*, pure lumière indicible, aveugle la pensée en l'éblouissant, elle est donc ténèbre pour elle.

3. L'apaisement qui en résulte dépasse ce que l'on a pu éprouver auparavant.

4. Cf. analyse de *bhāvanā*, I. P. v. I. V. fin du 19.

5. Bien que la présente étude d'états mystiques ne se trouve pas dans nos textes, elle permettra au lecteur de saisir de façon plus concrète la distinction entre *vimarśa* et *prakāśa*.

6. *Nirvikalpasamādhi*. Jalonnant la vie mystique, *vimarśa* se confond à son sommet avec *pratyabhijñā* ou *udyama*. Cf. p. 47. Notons qu'à plusieurs reprises et à divers

samādhi, selon que les voiles obscurcissant le réel se font moins opaques ou disparaissent à jamais.

Sous ses deux aspects, apaisé ou jaillissant, la prise de conscience se caractérise par une vibration intérieure[1]. Cette vibration accompagne, il est vrai, n'importe quelle prise de conscience, mais l'homme ordinaire ne la perçoit que dans ses effets[2] ; seul le mystique qui ne perd pas la conscience du Je indifférencié, est apte à la saisir dans l'ébranlement du vouloir pur, encore indéterminé, état originel de l'énergie intime, dans l'instant rapide comme l'éclair où il va se mettre à parler, à penser, à agir...

Pour comprendre le rôle important joué par cette vibration dans la vie spirituelle et sur laquelle insistent tant les mystiques kaśmīriens, il nous faut la situer par rapport à la simple vitalité *(prāṇa)* d'une part, et à l'activité du sujet conscient *(kartṛtā)* d'autre part. Quand domine le souffle vital *(prāṇa)* troublé par l'illusion, l'ignorant a l'expérience d'une vie horizontale se déroulant dans le temps et oscillant sans répit entre deux pôles : souffles inspiré et expiré *(apāna* et *prāṇa)* dont la dualité engendre tension et déséquilibre constants ; la prise de conscience extravertie constitue l'état de veille tiraillé entre le plaisir et la douleur. Avec le souffle *samāna* l'inspiration et l'expiration s'apaisent et se font équilibre en un seul point ; alors apparaît la vacuité caractérisée par l'inconscience du sommeil profond ou de certains états mystiques.

Mais si l'agent conscient l'emporte, le yogin avec le souffle ascendant *(udāna)* possède la dimension verticale, perpendiculaire à l'axe temporel. Ce n'est plus à son insu qu'il pénètre dans la vacuité mais en toute conscience, la vibration faisant échec à l'inconscience du vide ou du sommeil. En effet, à ce stade prend naissance la vibration intérieure propre à l'extase du quatrième état et qui se confond avec le souffle ascendant. La prise de conscience bien intériorisée se concentre sur cette vibration pleine de félicité. Plus tard le souffle *vyāna* — l'omnipénétrant — per-

niveaux, au long de la lente avancée vers la découverte de soi, on constate de nouvelles prises de conscience toujours plus vastes selon que se révèlent les profondeurs du Cœur, le Soi en sa béatitude (*ātman* dans l'extase), ou Śiva même lorsque s'instaure *turyātīta* et que le mystique déifié accède par tout son être à la totalité du cosmos. A l'issue de chacune de ces prises de conscience fulgurantes, succède une prise de conscience continue, absorption *(samāveśa)* dans laquelle la Réalité, dégagée de ses voiles, doit s'insinuer en nous et imprégner entièrement de vie divine corps, pensée et inconscience.

1. *Spanda* et *sphurattā*.

2. Le mouvement grossier.

mettra d'accéder à *turyātīta* sitôt que l'agent conscient règnera sans interruption[1].

Cette vibration se fait sentir plus ou moins vivement selon les moments de la vie intérieure dès que le recueillement devient permanent : elle varie par ses rythmes, sa finesse et son intensité ; ayant le cœur pour foyer, elle s'étend aux divers organes revêtant l'aspect d'un son intérieur et vibrant *(nāda)* pour l'ouïe, de manifestations lumineuses *(bindu)* pour la vision.

Comme nous l'avons signalé, elle peut apparaître aussi inopinément et pour la première fois chez tout homme, lors d'un choc émotif « qui coupe le souffle » et engendre une tension exceptionnelle. Épouvante, surprise, colère, l'énergie brusquement accumulée ne pouvant se décharger à travers les organes ou la pensée momentanément paralysés, se contracte sur elle-même. Elle s'intériorise en produisant une vibration qui fait fondre les tendances à la dualité *(vikalpa)* tandis que les couples des contraires *(dvandva)*, en lutte constante, se désagrègent ; ils cèdent la place à un sentiment de paix frémissante et bienheureuse, accompagnée d'une sécurité totale.

La vibration déclenchée par un choc émotif ne surgit pas seulement lors du retour sur soi-même mais aussi au moment de l'expansion[2] de toutes les énergies chez un yogin recueilli et stabilisé dans le Soi. Les énergies profondes négligées jusque-là par la conscience vont se trouver libérées et s'épanouir d'une manière spontanée.

Si les maîtres śivaïtes comparent la vibration paisible au premier frisson perçu sur une eau limpide ou à celle ressentie dans la main quand on desserre soudain le poing d'abord tenu bien serré[3], ils ne donnent guère de précisions sur celle de l'acte de prise de conscience : vibration arrivée à une telle fréquence qu'elle tend à l'instantanéité. On la nomme *ghūrṇi*, tourbillon de vibrations qui enivre ; à la limite, elle rejoint le *spanda* cosmique de Śiva barattant l'univers[4].

En se concentrant sur la vibration éprouvée constamment dans le Cœur, on accède au *spanda* qui envahit le cosmos en trois étapes correspondant aux trois voies libératrices :

1. — Pénétration dans le corps *(dehavyāpti)* lorsque la vibration

1. I. P. v. III. 2. 18 ; vol. II, p. 242-3.
2. Rythme de *saṃkoca-vikāsa*.
3. S. D. I. 14.
4. *Manthānabhairava*. Cf. p. 68 et p. 182. C'est là *dhvani* cf. p. 148. Nous traiterons de la vibration en détail dans une étude sur la Spandakārikā. Quant à *ghūrṇi* cf. T. A. V. śl. 105.

encore grossière se transmet du Cœur au corps entier. Voie individuelle.

2. — Pénétration du Soi *(ātmavyāpti)*; la vibration infiniment subtile s'étend ensuite au pur sujet conscient : elle imprègne alors la totalité de ses énergies dont, grâce à elle, le yogin devient le maître. Voie de l'énergie.

3. — Pénétration de Śiva *(śivavyāpti)*: la vibration sous sa forme suprême envahit tout, y compris les liens et les obstacles. Dans cette pénétration totale, l'univers n'est plus que vibration divine. Voie de Śiva.

VOIES DE LA LIBÉRATION

Ainsi que nous l'avons vu, l'énergie consciente *(śakti)*, centrée dans le Cœur (Śiva), se déploie et se disperse en formant autour de lui des cercles de plus en plus larges : Sujet conscient universel, vraie Connaissance ou gnose, pur sujet connaissant, moyens de connaissance et objet connu[1]. Mais Śiva et *śakti* parvenus au niveau objectif de l'individualité, n'aspirent qu'à recouvrer la totalité indivise du Cœur dans laquelle conscience et toute-puissante autonomie ne font qu'un[2].

Pour pénétrer dans le Cœur, il faut se frayer un chemin à l'intersection de deux plans : à la jonction de l'objet connu et de la connaissance, ou à celle de la connaissance et du pur sujet ou encore entre ce dernier et le Sujet universel, chaque type de percée correspondant respectivement à la voie individuelle, à celle de l'énergie et à la voie de Śiva.

Nous ne nous étendrons guère sur la voie individuelle *(āṇavopāya)* puisque Maheśvarānanda ne s'y intéresse pas ; qu'il suffise de dire, afin de la situer par rapport aux autres, que ses nombreuses pratiques couvrent le cercle de l'objectivité *(prameya)* rattaché à l'énergie qui met en œuvre l'activité *(kriyāśakti)* des organes sensoriels, cognitifs, etc. et s'oriente vers l'objet appréhendé au troisième moment de la perception. Ce cercle a pour expression le langage ordinaire *(vaikharī)*.

Celui qui progresse dans la voie individuelle cherche à s'affranchir de la catégorie des objets et, afin de parvenir au cercle de la connaissance, il effectue une percée entre les deux souffles inspiré

1. *Parapramātṛ, pramiti, pramātṛ, pramāṇa* et *prameya*.

2. Pour les besoins de la clarté nous rassemblons ici les remarques éparses dans les pages précédentes au sujet des cercles.

et expiré *(apāna* et *prāṇa)* : il découvre le souffle apaisé et vibrant qui ranime les rythmes détendus et fluctuants en leur restituant la nature originelle du *spanda*. L'évocation du cosmos sous la forme de la Roue des énergies lui sert à rassembler en un seul point ses énergies organiques dispersées dans le monde sensible où l'individu reste esclave des choses. Il s'élève alors à la voie suivante.

La voie de l'énergie *(śāktopāya)* de l'école Krama a pour champ d'action le cercle des modes de connaissance *(pramāṇa)* dégagés de l'objet externe. Elle tend à la gnose *(pramiti)*[1] dans laquelle l'objet, enfin connu, repose dans le sujet[2].

Le cercle du *pramāṇa* appartient au second moment de la perception propre à l'énergie cognitive *(jñānaśakti)* encore soumise à la dualité conceptuelle *(vikalpa)* et ayant pour enveloppe verbale la parole intermédiaire *(madhyamāvāk)*. Après s'être affranchi des données sensorielles de la voie inférieure, le yogin s'efforce maintenant de mettre un terme aux modalités de la connaissance et, faisant retour aux sources du *pramāṇa*, d'atteindre le pur sujet connaissant. La percée qui ouvre accès au plan immédiatement supérieur, celui du sujet, a lieu entre deux connaissances : le yogin utilise à cette fin son énergie tendue à l'extrême en vue de produire une excitation intense, un tourbillonnement de *vikalpa* qui transforme cette excitation en une énergie divine *(spanda)*. Mais un apaisement constant rend seul apte à supporter une telle vibration et à capter ce mouvement intérieur, celui de l'acte pur.

La voie de Śiva *(śāmbhavopāya)* que préconise le système Kula s'étend du sujet libéré de toute bi-polarité[3] jusqu'au Sujet universel. Le cercle du pur sujet *(pramātṛ)* se caractérise par la parole '*paśyantī*' et par l'énergie intentionnelle *(icchāśakti)* qui se pose au premier moment de la perception. C'est entre cette volonté tendue en un surpassement de soi et le pur sujet que se situe la percée qui fait pénétrer dans le Cœur, lorsque le sujet, tout ramassé en son ultime élan *(udyama)*, y découvre le suprême Sujet conscient[4].

1. Évidence de la totalité sans discursivité et résultat de la connaissance même, que nous traduisons ici par gnose suprême.

2. I. P. v. II. 3. 16. p. 125. l. 2.

3. *Nirvikalpa*. Le *pramātṛ*, que nous qualifions de *pur*, est toujours affranchi de tendances dualisantes, l'objet se trouvant dissout en lui. La découverte du sujet correspond à celle du Soi *(ātman)*, mais non à l'éveil cosmique ou identification au suprême Sujet.

4. D'aprés Maheśvarānanda, comm. au śl. 56. Il semble que le passage qui livre accès au vide interstitiel aille en se retrécissant de voie en voie. Entre le pur sujet et le sujet universel, le systéme Krama insère le cercle du *pramiti*, gnose ou profonde conscience de soi ; elle se situerait au niveau de la parole subtile *(sūkṣmā)*, de śiva-

La voie de la prise de conscience *(vimarśopāya)* qui mène à la reconnaissance de soi, dont se réclame l'école Pratyabhijñā, relève du cercle du suprême Sujet *(parapramātṛ)*; elle a pour énergie propre la félicité *(ānandaśakti)*. Cette voie débouche sur la Réalité absolue sans manière d'être, dans laquelle baignent toutes les choses, qui exclut tout moyen d'approche *(anupāya)* et qu'on identifie au Cœur, à la parole suprême *(parāvāk)*, à la lumière consciente suréminente *(paraprakāśa)*.

Après cet aperçu d'ensemble, nous reprendrons l'étude de chacune de ces voies : *anupāya* et *vimarśopāya* pour la Pratyabhijñā, *śāmbhavopāya* pour le système Kula et *śāktopāya* pour le Krama.

Voie de la prise de conscience. École Pratyabhijñā

Maheśvarānanda expose au début de son commentaire[1] la reconnaissance du Soi 'pratyabhijñā' qu'il appelle *vimarśopāya*, voie qui, par la prise de conscience appréhende le Soi comme identique au Soi universel : « Cette parfaite connaissance *(parijñāna)* étant le but poursuivi, il faut chercher, dit-il, à définir en quoi consiste cette prise de conscience dont dépend la révélation de notre propre souveraineté *(māhaiśvarya)*. Étant donné que le monde, compris comme il convient, n'enchaîne pas mais procure félicité et délivrance en cette vie même (p. 14), on doit analyser l'expérience éprouvée au contact d'un objet quelconque : au moment où les organes sensoriels le saisissent, on doit prendre conscience[2] du sujet libre et sans artifice, substrat de ce processus, les organes prenant appui sur la pensée et celle-ci sur le sujet conscient de soi. On peut ainsi s'emparer à tout instant de l'essence du sujet (p. 13, l. 14).

Abhinavagupta donne quelques précisions à ce propos : « Le système enseigne qu'on atteint le véritable et ultime sujet conscient en menant l'investigation d'une impression de bleu, de plaisir etc. très clairement manifestée à la conscience, jusqu'aux sources de la connaissance : le but dernier de toute prise de conscience déterminée[3] est le repos dans sa propre essence, le Soi[4]. C'est là l'expérience du Je *(ahaṃbhāva)* en sa liberté ».

sans-relation *(anāśritaśiva)* ou l'indicible *(anākhya)* dans lequel sujet et objet s'identifient.

1. M. M. Tri. p. 7, fin. Notons que la Reconnaissance n'est jamais un moyen *(upāya)* mais le but à atteindre *(upeya)*, grâce à *vimarśopāya*, moyen en cette fin.
2. En pleine intériorité *(antarvimṛṣṭavya)*.
3. *Vicchinnavimarśa*, c'est-à-dire de ' ceci ', l'objet.
4. I. P. v. vol. I. p. 18. l. 5.

Il dit encore autre part que le moyen à suivre pour appréhender intuitivement la suprême non-dualité consiste à percevoir la non-différence au sein même du différencié ou, au contraire, la multiplicité dans l'indifférencié, les aspects variés d'une cruche reposant sur le sujet unique ; unité et multiplicité se manifestent toutes deux comme également réelles parce qu'elles ont pour substrat la libre conscience qui unifie les connaissances et les sépare à sa guise ; en conséquence la vie pratique ne se montre pas un obstacle incompatible avec l'absorption dans l'essence divine[1].

La prise de conscience de sa propre réalité ainsi que des pouvoirs que l'on possède naturellement, rejoint l'*anupāya*, ' *non-voie* ', ou la Science suprême *(vijñāna)*, brillant de son propre éclat au-dessus de tous les moyens de connaissance, et leur source même, repos sans égal dans l'énergie la plus élevée, la béatitude *(ānanda-śakti)*[2].

Cette ' non-voie ' *(an-upāya)* identique à la non-dualité *(nirvikalpa)* répond plus aux besoins de la théorie qu'à ceux de la pratique, puisque aucune forme d'activité n'est requise, sinon laisser la Conscience s'épanouir tandis que tout le reste disparaît. Si, afin de pouvoir en parler, Abhinavagupta se trouve obligé de la définir comme un moyen très réduit *(alpopāya)*[3], il le fait seulement pour montrer que nulle initiative n'est à prendre : ni s'élever vers la Réalité ni s'y précipiter.

Pénétrer d'emblée dans la Conscience absolue est l'œuvre du *śāmbhavopāya:* on y découvre Śiva uni à l'énergie[4] et doué de sa pleine liberté[5]. *Anupāya*, par contre désigne la réalité même de la Conscience lumineuse par nature[6], par-delà la différenciation Śiva-*śakti*. C'est l'absolu dans lequel le yogin se trouve scellé *(mudrā)* aussitôt la progression *(krama)* des autres voies effacée.

1. I. P. v. II. 3. 13. vol. II, p. 117 l. 1. p. 119 sqq.
2. T. A. I. 242, 255-256.
3. T. A. II. comm. p. 3. l. 4. Le second chapitre du T. A. est consacré à la non-voie.
4. *Prakāśa* et *vimarśa*.
5. T. A. I. 242.
6. *Svaprakāśa*.

Voie de Śiva. École Kula

Abhinavagupta qualifie l'accès suprême et divin (le *śāmbhavopāya*) de *kulopāya*[1] ou d'*ātmopāya*[2], voie du Soi, d'*ekadhā*, ' tout à la fois ' et donc indifférenciée (*nirvikalpa*); le Soi jaillit en toute évidence et pleinement, face à face (*sākṣādupāya*); et ce qui resplendit ainsi, complètement révélé en un ébranlement interne (*sphurattā*), c'est l'énergie intentionnelle (*icchāśakti*). Telle est la voie dite ' de connaissance du premier regard ' (*ādya*) ', quand on demeure dans le seul *nirvikalpa*, en pleine prise de conscience de soi[3].

Utpaladeva et Abhinavagupta insistent également sur *vimarśa* comme moyen de parvenir à la Réalité ultime : pourtant le premier, qui se rattache à l'école Pratyabhijñā, met en relief son aspect de prise de conscience et de félicité (*ānandaśakti*) affranchie de toute relation objective, tandis que le second — s'il expose les vues de l'école Kula à laquelle vont ses préférences — souligne son aspect de libre conscience, *svātantryaśakti*, unie à *prakāśa*, lumière consciente. La prise de conscience s'effectue au niveau de l'intention, dans l'exercice même de l'acte.

Abhinavagupta définit la volonté créatrice comme un désir de faire[4], ayant pour synonyme liberté[5]. La volonté divine, absolument indépendante et conscience de soi ininterrompue, est une liberté sans entrave : si le Seigneur veut prendre l'apparence d'une cruche, sa volonté sera à la fois cause, agent et activité[6]. « En lui-même, le désir ne comporte aucune succession temporelle ; il n'y a pas non plus de gradation quand le Seigneur prend conscience : je

1. T. A. XXIX 4. ' Voie Kula ' ne laisse aucun doute sur son appartenance au système Kula. Abhinavagupta nomme encore cette voie *abhedopāya*, non-différence, *paropāya*, moyen suprême, *anuttaropāya* , qui conduit à la ' réalité ultime ' désignée précisément par *anuttara* dans le Kula.

2. L'énergie suprême est ainsi identique au Soi. Elle s'épanouit pleinement, alors que dans la voie de l'énergie (*śāktopāya*) l'énergie concentrée n'est qu'un moyen en vue de ce déploiement.

3. *Svaparāmarśa*. T. A. I. 145-146.

4. *Cikīrṣārūpecchā*.

5. *Parāmarśa* et *svātantrya*. C'est dans l'acte d'intention que l'on a l'expérience immédiate de la liberté. Mais l'énergie propre à la volonté (*icchāśakti*) qui conserve une très légère trace d'objectivité apparaît comme moins parfaite que l'expérience de la félicité, libre de toute relation objective. La volonté est néanmoins plus parfaite que la connaissance qui tend vers l'objectivité ; quant à l'énergie qui s'éparpille en activités variées (*kriyāśakti*) et se situe en pleine objectivité, on la considère comme inférieure par rapport aux autres.

6. *Hetutā*, *kartṛtā* et *kriyā*.

vibre, j'ai conscience de moi, simple conscience du Je sous forme d'intention *(icchā)*[1] ».

La voie de Śiva est toute entière contenue dans l'ébranlement de la volonté. Cet acte pur saisi en son instantanéité n'est autre que l'élan du cœur *(udyama)* qui, au début de l'émanation[2], manifeste l'univers en tant qu'énergie jaillissante ; point de départ vers le différencié, il en est aussi le point d'arrivée, car c'est toujours le même élan du Je : entre le terme premier et le terme dernier, rien ne s'est réellement passé car l'acte abolit essentiellement le temps.

Udyama est à la fois la pulsation initiale de la volonté qui a lieu dans l'intime du cœur[3] et la prise de conscience de cette pulsation originaire qui correspond à l'éveil cosmique et à l'illumination la plus haute[4]. Élan spontané par-delà tout le différencié, cet élan n'appartient déjà plus à l'individu mais à *bhairava* même. Intense et bref, *udyama* jaillit libre et parfait sans aucune détermination. Ainsi le yogin, uniquement et de tout son être tendu vers l'Un, l'obtient en un instant et pour toujours. Cette reprise totale de soi dans l'acte de conscience s'achève dans l'épanouissement de toutes les énergies de la conscience universelle[5]. L'énergie s'identifie à Śiva et l'acte de conscience se confond avec la lumière absolue. Pourvue de toutes ses énergies, la personne se trouve divinisée.

Parvenu à l'état *bhairava*, le yogin doit encore exercer sa triple activité d'émanation, de conservation et de résorption[6] par rapport à l'univers : « Un véritable adepte du Trika doit devenir le maître des trois aspects de la voie de Śiva : 1. Sous forme d'émission créatrice, il prendra conscience de façon globale *(parāmarśa)* des phonèmes de *A* à *HA* quand il atteint l'état *bhairava*, au moment où jaillit l'intuition : ' cet univers surgit de moi, le Je *(aham)* ' ; il perçoit alors en sa propre conscience et intuitivement la roue des lettres-mères[7] s'étendant de *A* à *HA*. On le dit donc marqué du sceau de Śiva[8]. 2. Sous forme de conservation, il reconnaît : ' cet univers se reflète en moi[9] ' ; protégeant ainsi l'univers, il en devient le maître, et participe alors au *bhairava* universel ; celui-ci est supérieur au *bhairava* précédent qu'il ne découvrait

1. I. P. v. II. 1. 8 p. 23. l. 10.
2. En *śivatattva*, catégorie suprême. M. M. śl. 13.
3. Toujours indifférenciée *(avikalpa)* cette pulsation se situe au niveau du plan universel où bat le Cœur cosmique.
4. *Unmeṣa* et *parapratibhā*.
5. Deux mouvements simultanés de *saṃkoca-vikāsa*. Cf. p. 66.
6. *Sṛṣṭi, sthiti* et *saṃhāra*.
7. *Mātṛkācakra*.
8. *Śāmbhavopāyamudrita*.
9. *Pratibimba*.

qu'en lui-même *(ātmika)*. 3. Sous forme de résorption, l'adepte prend conscience : ' tout ceci est moi seul ', par l'efficience de la formule du Je absolu[1], il résorbe l'univers en lui-même et pénètre dans l'état apaisé de l'universel *bhairava*, tous les *mantra* concentrés en un seul, le Je suprême ». Abhinavagupta achève cette description ainsi : « Adoration, attitudes et formules mystiques n'existent plus pour qui s'est abîmé dans la plénitude du Je ; bain, vœu, purifications corporelles, injonctions, récitations, sacrifices, *samādhi* ne sont plus pour lui que des fictions *(kalpanā)* ». (T. A. III. 268 sqq., 280-289).

Voie de l'énergie. École Krama-Mahārtha

C'est par le débordement de sa félicité que le flot de l'énergie manifeste toute chose. Ce flot passe en nous et fait notre conscience et notre force. La Spandakārikā montre clairement que l'Acte spontané et vibrant s'écoule à travers nos états psychiques (veille, rêve et sommeil profond) sans jamais perdre sa propre essence de sujet conscient[2]. Si nous n'étions pas plongés en lui, nous serions incapables de la moindre initiative : nous ne pouvons faire fonctionner nos organes sans prendre contact avec l'efficacité du Soi[3]. Nous ne sommes que l'instrument de l'énergie divine.

Cette énergie, indéterminée et indifférenciée par nature, demeure toujours d'égale intensité ; qu'elle soit latente en Śiva ou pleinement déployée en un univers différencié, qu'elle coule librement ou que des obstacles entravent son cours, elle n'augmente ni ne diminue[4]. Car le flot de la conscience universelle qui désire, veut, éprouve et connaît, en nous et à travers nous, se limite aussi en chacun de nous. Quand nous lui faisons obstacle en nous concevant non plus comme le Je universel *(ahaṃbhāva)*, mais comme un je restreint *(ahaṃkāra)*, centré autour de ses désirs particuliers, nous la restreignons elle aussi. En effet les désirs particuliers déterminent l'énergie cosmique en l'obligeant à passer par d'étroits conduits[5] et en divisant le souffle vital unique en souffles inspirés et expirés.

1. *Mantravīrya* du *pūrṇāhantā*. Maheśvarānanda fait allusion à ces trois aspects de la voie de Śiva au comm. des *śloka*, 49, 59, 62.

2. I. 3. Cf. M. M. trad. śl. 61.

3. S. K. I. 6. M. M. śl. 20. et p. 59.

4. M. M. śl. 30 et Abhinavagupta dans la Bodhapañcadaśikā śl. 5 : « C'est elle, la suprême Déesse, toujours ardente à prendre conscience de l'essence de ce (bhairava) dont la plénitude en toutes choses n'est ni moindre ni plus grande (*nālpaṃ na cādhikam*). »

5. *Nāḍī*, subtile comme la fibre d'une tige de lotus, ne doit pas être imaginée comme un conduit vide.

L'énergie se contracte alors, formant des nœuds *(granlha)* difficiles à dénouer et qui lui font obstruction : systèmes d'énergies bloquées[1] dont les obscures tendances orientent la vie consciente de l'individu ; l'énergie privée de sa pleine conscience se trouve morcelée en états variés qui la submergent.

D'autre part, comme l'énergie demeure constante, lorsqu'elle se heurte aux obstacles posés par le je limité et ne peut librement s'écouler, la force en excès s'éparpille hors du moi sur les choses qu'on imagine étrangères à la conscience, mais celles-ci ne sont en réalité qu'un autre aspect de l'acte cristallisé ; ainsi une attitude extravertie et dispersée fait nécessairement suite à l'attitude égocentrique qui canalise notre énergie et nous empêche de jouir de notre force toute entière ; cette dernière reste endormie dans le centre inférieur, semblable à un serpent lové[2] ou, si elle peut se dépenser, elle va et vient de l'extérieur à l'intérieur et se scinde en couples opposés, sujet-objet, bien et mal, conscience et force, couples en conflit constant mais qui néanmoins s'équilibrent assez pour constituer les couches oscillantes de l'expérience usuelle.

Afin que l'énergie s'écoule et redevienne homogène et libre[3], il faut ouvrir le conduit en le débarrassant des obstacles ; trois conditions sont alors requises : l'intériorisation de tout l'être en vue de récupérer les forces éparpillées ; l'intensification de l'énergie recueillie en la concentrant sur un seul point pour renverser la masse des obstacles ; enfin la réanimation de la conscience engourdie, la *kuṇḍalinī* encore enroulée et nouée. Au moment où elle prend conscience de soi et vibre en s'éveillant, les nœuds[4] parcourus de sa vibration se relâchent et deviennent des roues tournoyantes, d'où le nom de *cakra* donné à ces centres. Ce tournoiement relève de *manthānabhairava* qui, par son barattement, réduit ainsi ces formations latentes.

La libre circulation s'effectue progressivement dans les conduits à mesure que la force vitale *(kuṇḍalinī)* monte de roue en roue et se trouve maîtrisée ; cette maîtrise s'obtient, pour qui suit la voie de l'énergie du système Krama, par la contemplation de la roue des énergies. Mais si l'individualité s'efface soudain, alors l'énergie passe entraînant dans son flot puissant jusqu'aux moindres obstacles, sans requérir aucun effort, sans même faire vibrer les

1. Les *saṃskāra*. Cf. p. 53.
2. *Kuṇḍalinī*. Cette description imagée répond à la conception que l'on se fait de la *kuṇḍalinī* et des souffles.
3. *Khecarīsāmya*, sur cette égalité atteinte lorsque l'énergie plane dans le ciel de la conscience, Cf. p. 60.
4. *Grantha*, complexes à dénouer.

centres l'un après l'autre ; l'ascension de la *kuṇḍalinī* se produit directement, *śakti* rejoignant d'emblée Śiva. Le flot inonde pareillement intérieur et extérieur, seule règne la Réalité innée, la liberté apaisée. Dans la voie de Śiva où débouche la voie de l'énergie, il n'y a plus ni moi ni non-moi, ni centre ni périphérie.

La voie de l'énergie a pour fin non seulement d'atteindre l'illumination par la connaissance mais encore de recouvrer l'autonomie ainsi que la jouissance de ce monde. Pourtant, étant donné que les habitudes nocives font encore obstacle à une illumination permanente, le yogin doit, à l'aide de prises de conscience répétées, libérer sa propre énergie, l'assouplir et lui rendre sa puissance native.

La prise de conscience consiste en une connaissance globale qui tend à l'unité universelle ; cette connaissance s'allie à un culte[1] vigilant, plein d'amour[2], pour la Déesse-Énergie ou pour le Je cosmique, aspiration ardente à la Totalité primordiale : Śiva uni à la Śakti, la pleine conscience de soi ne faisant qu'un avec la toute-puissance.

Śakticakra

La roue des énergies

> « Je salue la Roue des divinités toujours présente en tout être ; elle fonctionne éternellement dans notre propre corps et frémit en tant qu'essence de notre propre expérience[3] ».

Maheśvarānanda s'étend sur les trois pratiques de la voie de l'énergie : contemplation de la roue des énergies en se concentrant simultanément sur toutes les fonctions ; conduite héroïque qui tend à équilibrer les tendances opposées puis à les niveler ; enfin l'exercice contemplatif *(bhāvanā)* qui a pour fin l'indifférenciation : le yogin considère l'univers entier par la voie descendante (du suprême Sujet conscient à l'individu) puis par la voie ascendante, en cherchant à se convaincre que les deux processus ne comportent aucune différence. Ces trois pratiques ont un même but : l'attitude *bhairavīmudrā* qui saisit le monde en son intériorité, dans le Soi, et qui s'achève par la *kramamudrā*.

Nous ne traiterons que des deux premières, ayant déjà longuement

1. Ce culte fera l'objet d'une étude détaillée aux com. des śl. 34-39 et 42-49.
2. L'amour se ramène ici à une connaissance unifiante progressive ; par contre, il se présente dans la voie de Śiva comme un élan instantané de la volonté.
3. Dehasthadevatācakra d'Abhinavagupta, śl. 15.

examiné l'*abhedabhāvanā*[1], sur laquelle d'ailleurs Maheśvarānanda n'insiste guère.

Pour fixer la pensée sur le maître de l'efficience[2], le système Krama recommande à l'adepte d'adorer Śiva dans son propre corps en évoquant la roue des énergies ou roue de la conscience, c'est-à-dire un cosmos harmonieux où tous les points de la périphérie soient reliés au centre, le Cœur divin. Se tenant au centre de la roue cosmique et gouvernant son mouvement, le couple divin baratte l'univers : la déesse le créant et le dieu le résorbant. Source de toute la Splendeur répandue dans le monde, ce couple se plaît à unir et à séparer les connaissances et à les faire paraître comme extérieures. Autour du Dieu et de la Déesse[3], rayonnent dans toutes les directions les énergies divines ou fonctions sensorielles de l'adepte, qui forment un ensemble unifié. Ces énergies s'affairent constamment à cacher aux ignorants leur véritable essence mais, aux dévots, elles révèlent cette roue indicible de la conscience en tout son éclat et leur permettent de pénétrer en Śiva[4].

L'image du cosmos, roue universelle mise en branle par l'énergie consciente[5], paraît bien choisie à plus d'un égard : vision grandiose d'un monde identique au Soi, elle offre à celui qui l'évoque le moyen d'échapper à ses propres limites. D'autre part le moyeu *(khe)*, centre intime et profond, dont le vide n'offre aucun obstacle, livre accès à l'absolu[6]. Bien qu'immobile, il imprime à la roue son mouvement.

La jante qui tourne en un mouvement circulaire ininterrompu est constituée par les énergies des facultés cognitives et sensorielles. La périphérie superficielle, lieu de la dispersion, se trouve reliée au Centre par ses nombreux rayons, les énergies des organes allant et venant[7] du cœur à la périphérie. Plusieurs cercles concentriques s'étagent en outre du centre à la périphérie, moments du devenir. Cette roue permet ainsi d'embrasser d'un seul coup d'œil le cosmos et l'être humain agencés en un ensemble cohérent de cercles

1. Cf. V. B. p. 30 sqq. sur la *bhāvanā* en général ; T. A. ch. XII, début, les *adhvan*, ici p. 73 et pp. 111-112 parcourus dans un sens puis dans l'autre.

2. Cf. M. M. śl. 38 et comm.

3. *Manthānabhairava* et *manthānabhairavī*, Cf. M. M. śl. 68, T. A. IV. 122-136.

4. Cf. Spandanirṇaya de Kṣemarāja, I. p. 6-8 où il les cite, faisant allusion à un vers de la doctrine ésotérique *(rahasya*, le Mahārtha), identifiant les énergies *vāmeśvarī*, *khecarī*, *gocarī*, *dikcarī* et *bhūcarī* aux énergies des organes cognitifs et sensoriels. Cf. M. M. śl 37 p. 89. Il cite à deux reprises l'école Mahārtha ou Krama, p. 7 l. 5 et p. 6.

5. Prise de conscience de soi, *vimarśa*. M. M. śl. 26.

6. *Vyoma*, vacuité de la sphère infinie, *vyomavāmeśvarī*.

7. *Carin*, d'où les termes *khecarī*, *gocarī* et autres. Cf. p. 125.

concentriques si parfaitement subordonnés les uns aux autres que poser l'un d'entre eux permet de retrouver tous les autres. Cet enchaînement circulaire présente encore l'avantage de ne comporter ni haut ni bas[1], contrairement aux plans hiérarchisés où l'état suprême couronne le faîte d'une progression.

Enfin ce symbole illustre particulièrement bien le dynamisme exceptionnel que la voie de l'énergie s'efforce de susciter afin d'aboutir à l'ardent élan de la voie de Śiva. Car il ne s'agit pas d'une roue au sens concret mais d'un cercle de feu engendré par un tison que l'on fait tourbillonner et qui projette de vives étincelles vers la périphérie[2], image qui rend compte à la fois des cercles tournoyant rapidement et aussi du mouvement qui vibre sans cesse à partir du centre, le Cœur, où l'énergie est la plus ardente.

Cette roue vivante a une autre particularité : semblable au lotus qui s'épanouit le matin et se referme le soir, ses rayons émanent du centre et y retournent[3] selon que le maître de la roue émet l'univers ou le résorbe en lui-même : « Dans le cours ordinaire de la vie également, le Seigneur, même s'il a pénétré dans un corps doué d'organes, crée et dissout un monde fait des quintuples objets sensoriels etc. selon qu'il s'éveille ou s'assoupit, c'est-à-dire qu'il dirige ses organes vers l'extérieur ou les ramène vers l'intérieur[4] ».

Quand le lotus, symbole de la Splendeur, s'épanouit, il se déploie en cinquante phonèmes qui engendrent un univers différencié, car le langage est l'instrument de notre servitude, constituant un écran insurmontable entre la réalité et nous. Lorsque le lotus se reploie, il le fait en plusieurs étapes : à la première, il prend l'aspect de neuf roues : les trois yeux de Śiva et la roue de la Totalité ainsi que les cinq activités de création, résorption etc. A la seconde étape, il assume l'apparence de cinq flots[5]. A la troisième, il devient le germe de la variété cosmique surgissant du Verbe. A la quatrième, il constitue l'énergie suprême *(anuttarakalā)* correspondant à l'illumination. Il se révèle enfin comme la pure prise de conscience de soi[6].

1. Il n'a pas non plus de commencement ni de fin, un cercle menant au suivant. Sur la compénétration universelle, *mahāvyāpti* Cf. p. 118.

2. M. M. Tri. śl. 41, p. 108.

3. On comprend mieux les deux mouvements de la pratique *kramābhyāsa*, déploiement du sensible et son reploiement selon que le mouvement va du centre à la périphérie ou inversement.

4. *Unmeṣa* et *nimeṣa*. S. N. p. 8 l. 7.

5. *Pañcavāha*, s'étendant de *vyomavāmeśvarī* à *bhūcarī*. Cf. M. M. śl. 40. Tri. p. 106, l. 16.

6. *Svātmaparāmarśamātra*. M. M. p. 106 l. 22.

La Splendeur apparaît donc comme la source et le fondement de toutes les énergies successives ; chacune constitue un cercle tourbillonnant dont l'ensemble s'articule en forme de Roue cosmique, laquelle symbolise le retour infini et inépuisable des multiples énergies. Ainsi tout vibre et frémit dans un univers entraîné dans l'immense tourbillon de la roue de la Conscience[1].

La pratique concernant la contemplation de la Roue comporte deux phases distinctes : l'une fait appel à la succession temporelle, l'autre à la simultanéité. Au début, dans la voie inférieure[2], l'adepte se concentre constamment sur la roue afin de percevoir son mouvement rotatoire dans chacune de ses activités : qu'il entende un son, qu'il respire un parfum, éprouve une sensation quelconque, il doit, inébranlable comme l'axe invisible planté en plein centre, percer jusqu'au cœur sans perdre conscience de soi.

Ainsi concentré, il dirigera peu à peu la roue, au lieu d'en être l'esclave. Mais cela ne suffit pas. Le yogin n'atteint son but que dans la voie de l'énergie, au cours de la seconde phase, en détruisant tous les résidus et vestiges inconscients de la dualité lorsque, simultanément *(akrama)*, toutes ses fonctions intellectuelles et sensorielles se rejoignent au Centre. Il s'absorbe alors dans l'acte même de la conscience et y découvre l'énergie en sa source, acquérant la maîtrise de la roue des énergies.

Abhinavagupta recommande : « Qu'on se concentre sur la grande roue tourbillonnante en tant que vibration révélatrice du Soi[3] ». La vibration désigne ici le *spanda*[4], mouvement propagé par le Soi, si fort et si rapide qu'il donne l'impression d'une immobilité totale. Entraînés dans un tel tourbillon, l'ensemble des actes figés devenus inconscients[5] ainsi que les fluctuations conscientes[6] se dissolvent : le *vikalpa* recouvre sa nature libre et vibrante *(spanda)* ; la Roue immense, par le discontinu qu'elle engendre, fait mieux ressortir le Soi permanent.

1. Les diverses images dont se sert Gorakṣa pour mettre en valeur la diversité des mouvements du cosmos prête à confusion, mais sur le plan subtil de la contemplation, ces mouvements ne sont que des vibrations *(parispanda)* et s'ordonnent en un ensemble cohérent. On pourrait rapprocher cette image de la Kabbale, Zohar I. foll. 20 où le point indivisible et sans limite ne peut être compris à cause de sa pureté et de son éclat ; il se dilate extérieurement en donnant naissance à la Splendeur qui sert de voile au point indivisible.

2. C'est en effet en lui enseignant cette voie que Śambhunātha, qui l'avait lui-même reçue de Sumatiprabhu, transmit à Abhinavagupta cette pratique importante (T. A. V. 32-41).

3. *Svātmocchalattayā bhrāmyaccakraṃ saṃcintayen mahat.* T. A. V. 33.

4. *Ucchalattā* est ici glosée par *spanda*, *ullas-* mise en mouvement.

5. *Saṃskāra* et *vāsanā*.

6. *Vṛtti*.

Tout se ramène donc à une question de rythme ; si la roue tourne lentement, le centre ne vibre guère, et l'on perçoit ses rayons bigarrés : le déroulement des choses et des évènements. Si elle tourne rapidement, le yogin saisi de vertige, suspendu entre les deux et comme ivre ne voit clairement ni le monde ni le Centre (le Soi) (cas du *vijñānakalā*[1]) ; mais si cette roue se meut à une vitesse prodigieuse, le yogin qui se tient en plein centre ne perçoit plus les distinctions (jante et rayons), seul émerge le Soi immuable et indifférencié, toute la diversité fondue dans l'énergie frémissante du Soi ; c'est ainsi que la roue tournoyante sert à révéler le Soi. Mais si le yogin quitte le centre pour se diriger vers la périphérie — le monde sensible appréhendé par les organes sensoriels — et que son contrôle sur la roue se relâche, celle-ci ralentit et les multiples énergies réapparaissent sous l'aspect du monde ordinaire. Tel est le cas des *siddha*[2] qui n'ont pas réalisé le Soi universel, Śiva. Seul le *siddha* accompli règne librement sur la roue parfaitement épanouie, car il a reconnu comme sienne l'énergie cosmique et appréhende un univers glorieux en tant que *spanda* universel, énergie spontanée coulant de source puisqu'elle ne se cristallise plus autour de l'ego.

Maholsava

Le grand banquet des *siddha* et *yoginī*

Le grand banquet, de même que la pratique *kramacaryā* de l'école Krama — qui correspond au rite secret *kulayāga* de l'école Kula — expérience sacrée de l'amour[3], permet de se dépasser et d'acquérir la conscience de l'unité universelle. L'énergie, arrivée spontanément à son paroxysme, en suivant les tendances innées de la nature humaine, rejoint l'élan efficient *(udyama)* de la voie de Śiva, car dans toute énergie on peut retrouver l'intensité et la pureté de l'élan du cœur.

Seuls sont conviés à ce grand banquet hommes et femmes initiés par une *yoginī* durant le *samādhi* ou en rêve. Ils doivent être maîtres de leurs sens, capables d'entrer à volonté en *nirvikalpa-samādhi* et avoir reconnu le Soi. Ce festin n'est qu'un des aspects de la pratique dénommée *kramacaryā :* celle-ci s'adresse uniquement

1. Cf. ici p. 94, n. 2.
2. A ce sujet Cf. p. 61 et p. 132.
3. Ces rites sont aussi admis par les écoles Śākta, Yoginīmelāpa et Vāmamārga, système de la main gauche dont nous ignorons les rapports à l'égard du système Krama. On les nomme *makhotsava, mahotsava, yoginī melana,* etc.

à des *siddha* qui cherchent à recouvrer félicité et liberté en s'identifiant à Bhairava, Totalité primordiale. Abhinavagupta précise dans l'Anuttarāṣṭikā[1] que la félicité mystique éprouvée alors n'est pas comme l'ivresse du vin ou des richesses, ni semblable à l'union avec la Bien-aimée, non plus que la lumière consciente ne ressemble à l'éclat du soleil ou de la lune.

Ces rites étant extrêmement secrets, nous ne pouvons que conjecturer la manière dont on les accomplissait : hommes et femmes se rassemblaient, assis en cercle, dans un site choisi et s'entouraient de choses belles : musique, fleurs, parfums, encens, vêtements somptueux... Après être entré en *samādhi*, un *siddha* prenant la coupe de liqueur enivrante, la passait à sa voisine et celle-ci à son tour l'offrait à son voisin[2]. Dans le but d'étendre la félicité du Soi à tout l'univers[3], ils mangeaient de la viande, buvaient des liqueurs intoxicantes et s'unissaient sexuellement, trois actions interdites en temps ordinaire.

Par la profusion des plaisirs sensoriels, les énergies organiques et les souffles[4] pleinement satisfaits, la vigueur physique stimulée par les excitants, le yogin entrait dans un état émotif tranchant sur son calme habituel : le cœur débordant, submergé par l'afflux des forces qui convergeaient pour n'en former qu'une seule, d'une exceptionnelle intensité, il avait la révélation soudaine de l'Acte vibrant au moment où cette force — simple étincelle du véritable *spanda* — faisait vibrer son cœur.

Lorsqu'une telle force envahit le cœur, elle devient une énergie surabondante de béatitude *(ānandaśakti)* qui s'accompagne d'une puissance que rien n'entrave puisque les derniers vestiges des restrictions sociales et éthiques ont disparu. Éperdu, stupéfait, le *siddha* découvre le domaine infini de l'énergie, la liberté inouïe du Je et son efficience[5]. Parallèlement à cette efficience, sa béatitude rejoint son essence cosmique, d'où l'émerveillement indicible[6] qui en résulte.

Un semblable émerveillement s'accroît encore lors de cérémonies religieuses célébrées en commun, les *yoginīmelaka ;* Abhinavagupta explique que pour chaque assistant la multitude des rayons de sa propre conscience explose et se reflète dans la conscience de tous

1. śl. 4. Éd. K. C. Pandey, Abhinavagupta, Appendice C. p. 943.
2. D'après la tradition Kaśmīrienne.
3. Et de faire passer de *cidānanda* à *jagadānanda*, félicité cosmique. Cf. M. M. śl. 58.
4. Appelés *yoginī* et *siddha* respectivement sur le plan mystique et, sur le plan cérémoniel, correspondant à la partenaire et au yogin.
5. *Mantravīrya.*
6. *Camatkāra.*

les autres célébrants comme dans d'innombrables miroirs où ils s'enflamment, alors sa conscience s'épanouit. Abandonnant sans effort son état de repli individuel, le *vīra* s'absorbe dans la Conscience générale pleine de félicité[1].

L'école Krama distinguait, semble-t-il, deux niveaux de la *kramacaryā*, l'un à l'intention des *melāpasiddha* ' adonnés à l'union ', l'autre à celle des *siddha* parvenus à la parfaite égalité d'esprit. Les premiers recevaient l'initiation d'un maître avancé au cours d'un rituel d'union destiné à faire jouir de l'identité entre Śiva et *śakti*, Conscience illuminée et libre énergie. Cette cérémonie devait correspondre au *kulayāga* décrit avec force détails par Abhinavagupta dans le Tantrāloka[2] : le yogin s'unit d'abord à Bhairava, boit du vin, fait l'*aṅganyāsa* en touchant diverses parties de son propre corps, s'identifiant aux énergies qui y président. Il récite la formule, offre des oblations au feu. Ici prend place le rite de l'union : le yogin et la partenaire *(dūtī)* bien concentrés s'identifient l'un à Śiva, l'autre à *śakti* et, après avoir rendu hommage à la *dūtī*, le yogin s'unit à elle.

Ce rite sert aux *siddha* à s'assurer si dans des conditions particulièrement difficiles ils peuvent conserver l'égalité sans remous du *nirvikalpasamādhi*, dénués d'attachement, de désir, de honte, de doutes. Cela leur permet, en outre, d'acquérir une puissance exceptionnelle qui fait d'eux des *vīra*[3], hommes hardis et libres qui, surmontant à la fois préjugés et répugnances, outrepassent en un instant leurs limites.

A ce point commence la véritable *kramacaryā* réservée au *siddha* du second type, voué à l'énergie[4]. Il ne s'agit plus d'un rite mais d'une attitude générale surhumaine ou pratique constante du vœu héroïque, *vīravrata* qui, débordant la vie sexuelle, s'exprime dans ses moindres actes, par delà les restrictions qu'imposent les Traités religieux et les distinctions du pur et de l'impur ; parce qu'il perçoit tout dans une même lumière[5], il affronte tout dans sa liberté infinie ; tout étant Śiva, tout est pur, tout est félicité.

Cette manière d'être détruit l'oscillation « ce grand pilier de la

1. *Saṃvitsarvātmikā dehabhedādyā saṃkucet tu sā /*
melake 'nyonyasaṃghaṭṭapratibimbād vikasvarā //
T. A. XXVIII. śl. 373-374. Se trouvent donc exclus de la cérémonie ceux qui ne partagent pas cet état d'identité et dont la présence fait obstacle à l'épanouissement de la conscience universelle.

2. XXIX śl. 28 à 63.

3. Cf. comm. au śl. 38. p. 133.

4. Le *śāktasiddha;* n'ayant plus aucun attachement, il peut s'unir à sa propre femme. Cf. ici p. 135.

5. *Samatā.*

prison de la transmigration » ; doute et fluctuation minent en effet le désir ardent et engendrent langueur spirituelle *(glāni)* et repli sur soi *(saṃkoca)*[1].

Ne prennent part au grand Banquet de la Vie que les vaillants guerriers[2] ayant pleinement reconnu le Soi en sa cosmicité puisqu'il sont les seuls aptes à savourer la félicité cosmique où jouissances de ce monde et félicité du Soi se trouvent fondues.

Ces *siddha* rejoignent les *rājaputra*[3], princes initiés au Kaula, maîtres de leur puissance virile et grands *guru* qui, parce qu'ils possèdent une efficience spirituelle complète, exercent une influence bénéfique sur de très nombreux disciples.

Mais revenons à l'adepte du système Krama qui, cheminant sur la voie de l'énergie, a atteint le niveau du pur sujet conscient et n'en est pas pour autant arrivé au terme.

LA CONQUÊTE DE LA LIBERTÉ

Les *siddha* et la *kramamudrā*

Maheśvarānanda propose une classification intéressante des maîtres spirituels qui ont appréhendé le pur sujet conscient grâce à l'une des trois voies libératrices ; chacun de ces cinq types, ayant effectué une percée à l'intersection de deux cercles ou plans[4] et atteint le vide interstitiel, va par ces mêmes voies s'efforcer de parvenir au Centre ou Cœur cosmique, après avoir imprégné l'univers de *samādhi*. A cette fin les *siddha* utilisent un ensemble de pratiques propres à chacun d'eux[5] et ils accèdent aux niveaux supérieurs, soit graduellement soit subitement.

Au départ, pour Maheśvarānanda, est *siddha* ou *yogin* celui qui a reconnu le Soi et ne le confond donc plus avec le corps, l'intellect, le souffle ou même avec les états de vide[6] relevant de certaines

1. T. A. XII 19 à 23. Le doute et l'oscillation *kampa* sont le plus grand obstacle à la vie spirituelle.

2. *Vīra;* de même pour Indra qui, parce qu'il s'enivre de *soma*, devient un héros *(vīra)*.

3. Cf. śl. 39 comm. p. 139.

4. Entre objet connu et connaissance, entre connaissance et sujet connaissant, entre celui-ci et la connaissance résultante *(pramiti)* et entre cette dernière et le suprême sujet conscient Cf. p. 36.

5. *Mantra, varṇa, mudrā* etc.

6. *Śūnya.*

expériences spirituelles. Libéré de ses liens, son ignorance dissipée, on le nomme *kaivalya*, isolé dans sa nature propre et sa béatitude. Mais s'il éprouve la félicité du Soi durant l'extase[1], il ne peut s'y installer définitivement, car il n'a pas réussi à extirper les résidus de l'ignorance, habitudes invétérées ou attachements subtils. Ainsi, dès qu'il sort du *samādhi*, il entre en contact avec le monde et, repris par la vie courante dont joies et douleurs lui masquent la plénitude intérieure, il retombe dans les ténèbres coutumières. Il ne perçoit pas les choses comme identiques au Soi, incapable qu'il est encore de les imprégner de conscience et de félicité. « Pourtant, écrit Abhinavagupta, comme celui qui a percé le secret d'un tour de magie n'en est plus dupe, même quand il le voit à l'œuvre, ainsi celui qui a reconnu le Soi n'est plus le jouet de l'illusion et à la mort corporelle il atteindra l'état de Seigneur[2]».

Comment le yogin peut-il jouir de cet état divin durant la vie et détruire les derniers vestiges de la dualité ? Abhinavagupta nous l'apprend : « Entièrement voué à la plongée en Śiva, grâce à une pratique assidue, il parvient à identifier son corps et le monde externe avec le Seigneur ; il acquiert les attributs divins dès cette vie et sans quitter son corps[2] ». Il ne suffit pas en effet d'avoir parfaite connaissance[3] du Soi, il faut encore posséder ses attributs d'omniscience, de libre puissance et maîtriser la roue des énergies. Avec Somānanda et Utpaladeva, ces attributs prennent un sens nouveau : la puissance universelle ne consiste pas à agir sur un monde donné et l'omniscience à le connaître en ses moindres détails, mais à le créer à volonté en faisant surgir les aspects variés de la connaissance. On suscite ainsi l'univers désiré ; alors seulement on le connaît vraiment et l'on a pouvoir sur lui, tel Śiva ' Tout-puissant qui fait et connaît tout ce qu'il veut[4] '. On doit donc prendre vivement conscience que connaissance et activité ne diffèrent pas du Soi complètement efficient, et franchir ainsi le passage difficile qui mène de l'intériorité au cosmique[5].

L'énergie tend à se révéler en eux et à travers eux, mais ces *siddha* lui font obstacle, chacun à sa façon, en lui dressant des limites au moment précis où ils tentent d'échapper aux limites, car c'est sur leur ' propre ' énergie qu'ils cherchent un étai ; l'un s'appuie sur les facultés sensorielles, un autre sur la pensée et les facultés mentales, un autre encore sur l'extrême pointe de la volonté, au moment où elle s'ébranle, encore toute immergée dans

1. *Turya*.
2. I. P. v. II. 3. 17 vol. II, p. 131.
3. *Bodha*.
4. I. P. IV. I. 15.
5. De *aham* à *pūrṇāhantā*.

le Je universel, aux confins de la volonté individuelle et de la Volonté universelle. Après avoir accédé à la Volonté universelle par un élan du cœur, le véritable *siddha*, identifié à l'énergie, ne s'appuie plus sur rien, n'a cure de rien et, puisqu'il ne dépend plus de rien, jouit de la liberté infinie.

Ainsi par delà libération et illumination, de multiples possibilités s'offrent au *siddha :* aventure, conquête, exercice de pouvoirs divins où le Soi se montre en ses manifestations les plus variées : à son gré il pourra faire surgir l'univers ou le soutenir dans la durée ou encore le résorber en lui-même ; il suscitera l'illusion, par jeu, en voilant sa nature réelle ou répandra sa grâce en identifiant le monde à Soi[1] ; la liberté reconquise dès cette vie se ramenant à déployer cette quintuple activité[2], celle de Śiva même.

« Il devient un *siddha*, qui se reconnaît comme le créateur de l'univers quand il s'absorbe sans interruption en Śiva auquel il s'identifie ». Glosant ce vers d'Utpaladeva, Abhinavagupta précise : le *siddha* prend conscience de son omnipotence qui consiste à créer l'univers par sa conviction inébranlable, et une telle conviction l'identifie à Śiva. Libéré vivant et ayant abîmé dans le Soi corps, souffle, intellect et vacuité[3] — un seul, deux d'entre eux ou la totalité — il obtient tous les pouvoirs jusqu'au suprême[4] ».

C'est donc par l'exercice même de ses pouvoirs extraordinaires qu'un yogin se convainc peu à peu de son efficience innée et acquiert l'identité à Śiva ; sa libre puissance ne règne d'abord que sur la sphère du Sujet conscient universel ; elle s'étend ensuite au sujet pur, puis à l'activité cognitive[5] et, de proche en proche, le yogin imprègne d'énergie ses organes, toute son activité, ainsi que les aspects de l'univers qui en dépendent[6]. A la fin il ne décèle plus nulle part aucune impureté, le Soi ayant absorbé en lui-même ce qui précédemment lui semblait étranger. Le *siddha* découvre que les conditions limitantes[7], corps et autres, ne diffèrent pas du Soi, que tous les sujets conscients forment un sujet unique : « Śiva seul existe, se connaissant lui-même à travers la multiplicité des choses », déclare Somānanda[8].

Mais avant d'atteindre une telle perfection, et en vue d'obtenir

1. Le *śāktasiddha*. Voir *supra*. On reconnaît ici les trois voies que couronne l'*anupāya*.
2. Magique, le *pañcakṛtya* de Śiva, devenue activité du *jīvanmukta*. T. A. XIII. śl. 108.
3. *Śūnyatā*, inconscience et les *saṃskāra*, tendances qui sommeillent, ainsi que les états mystiques de vide dont on ne garde aucun souvenir.
4. *Paravibhūti*. I. P. v. IV. II. I. vol. II, p. 272-3.
5. *Pramātṛ* puis *pramāṇa*. Cf. p. 133.
6. *Prameya*.
7. *Upādhi*.
8. S. D. 109 et I. P. v. 1. 1. 5. vol. I. p. 48.

la compénétration réciproque du Soi et de l'expérience quotidienne, chaque groupe de *siddha* s'adonne à une pratique assidue désignée selon les écoles : par emboîtement réciproque du principe le plus haut dans le plus grossier[1], par contraction et épanouissement de l'énergie[2], par extase-yeux-fermés et yeux-ouverts[3], ou *kramābhyāsa*[4], ces pratiques comportant deux mouvements rapides et successifs qui deviennent peu à peu automatiques et s'achèvent par la *kramamudrā* : cette ultime étape du système Krama correspond à la *khecarīsāmya* ou au *bhairavayāmala* de l'école Kula, union intime de Bhairava (ou Rudra) et de l'énergie[5]. Plus aucun hiatus ne se présente entre état ordinaire et *samādhi*, puisque le *siddha* conserve sa pure conscience — qu'il se recueille ou prenne part à des activités multiples.

C'est également l'union indicible de *unmeṣa* et de *nimeṣa* que l'adepte de l'école Spanda découvre à chaque pas : s'il ouvre les yeux à l'univers, la gloire du Soi lui apparaît dans toutes ses activités déployées, et s'il les referme, ses activités se reploient dans le Soi. Il éprouve alors un émerveillement[6] que peut seul exprimer un cri jailli du plus profond du cœur.

Si, privilégié entre tous, le *śāmbhavasiddha* parvient d'emblée au Centre, Réalité ineffable, et sitôt sa propre essence reconnue, échappe définitivement à la nécessité causale et à la succession temporelle[7], les autres *siddha* qui tendent au Centre avec effort par les voies inférieure et intermédiaire, doivent récupérer cycle après cycle, grâce à certaines attitudes *(mudrā)*, répandant la félicité du Soi sur l'univers puis la reprenant en eux-mêmes. Ils parcourent de la sorte les échelons de la vie, dans un sens puis dans l'autre, afin de les égaliser en les imprégnant de la saveur samādhique qui efface les traces ultimes de la dualité.

Nous étudierons maintenant tour à tour ces divers *siddha* du seul point de vue de leur *mudrā* spécifique, geste qui modèle le réel en le pénétrant d'extase.

Jñānasiddha

Ce *siddha* inférieur doit se tenir absolument immobile dans le pur sujet révélé, sinon il perdrait la félicité nouvellement découverte ; *karaṅkiṇī*, tranquillité de corps, pensée et organes est donc

1. *Saṃpuṭīkaraṇa,* M. M. śl. 12.
2. *Saṃkoca* et *vikāsa.* Cf. p. 66.
3. *Nimīlana* et *unmīlanasamādhi* des écoles Kula et Pratyabhijñā.
4. De l'école Krama.
5. Nommée aussi *rudrayāmala.* Cf. ici p. 63.
6. *Camatkāra.*
7. Puisqu'il n'élit plus de domicile *(aniketa).* Cf. p. 130.

la *mudrā* qui lui convient. Il peut tout juste déverser sa félicité sur l'univers en un premier instant, lors d'une aperception globale et fugitive où il saisit l'univers comme une totalité non divisée en sujet et objet ; mais s'il retourne à ses occupations habituelles, la houle de l'objectivité l'assaille à nouveau : le monde grossier s'impose à lui comme un spectacle et continue à l'affecter comme une réalité externe sur laquelle il ne possède aucun pouvoir intérieur réel. Il doit donc se replonger sans cesse dans l'extase, y retrouver la quiétude et la félicité qu'il répand peu à peu dans ses pensées et ses rêveries, ce domaine du *pramāṇa* dont il cherche à se rendre maître : il se voue à la seule intuition gnostique. Quand il y réussit, devenu *mantrasiddha*, il quitte le plan de *jñāna*, aperception du premier moment.

Mantrasiddha

Sa pensée purifiée, le *mantrasiddha* parcourt le pur chemin de l'esprit — plan de l'intelligible et de la gnose — expérience fine relevant du *mantra*[1] défini par Maheśvarānanda comme une intuition indicible par-delà toute dualité ; cette intuition s'exerce dans la sphère du *puryaṣṭaka* dont le mystique prend peu à peu conscience : ses huit facultés, en s'affinant, ne sont plus qu'énergies impondérables, vibrantes, débordant d'efficience, des déesses *(devī)*; une nouvelle perception de l'univers en résulte, différente pour chacun des cinq groupes de *siddha*: *mantra* et *melāpa* l'appréhendent en sa subtilité, *śākta* et *śāmbhava* en sa suprématie[2].

La contemplation ininterrompue qui permit au *mantrasiddha* d'expérimenter le Soi et qui remplit désormais le domaine noétique, doit envahir le cercle de l'objectivité *(prameya)* et imprégner ses organes sensoriels. Un zèle ardent se révèle nécessaire à l'absorption furieuse du monde externe par sa conscience apaisée ; on lui assigne donc l'attitude nommée *krodhanīmudrā*, fureur engloutissante et dévorante. Mais le *siddha* n'y réussit que partiellement, car s'il s'emploie à des activités variées, le monde sensible se montre à lui comme une réalité externe ; il lui faut donc demeurer tranquille et recueilli pour que le monde contemplé — et donc saisi par le dedans — lui apparaisse comme sa propre création.

Le premier *siddha* dirigeait son regard vers le monde dans le désir de le résorber[3] dans sa quiétude intérieure ; le second, attentif

1. L'intuition intelligible, *manana* correspond par sa subtilité et sur le plan de la parole au *mantra*, privé du son grossier et doué d'efficience. Cf. Logos? M. M. śl. 49 sur le *mantra*, formule ou pensée subtile.

2. *Sūkṣma* et *para*, respectivement.

3. Son énergie spécifique est Raudra qui absorbe, cf. śl. 38, p. 128.

au monde, va plus loin : il l'absorbe puis le projette[1] hors du *samādhi*, cherchant non sans effort à égaliser externe et interne[2], fermant et ouvrant les yeux sans interruption[3] jusqu'à ce qu'il intègre l'univers à sa conscience en repos.

Melāpasiddha

Ce *siddha* adonné à l'union *(melāpa)*, franchit un pas important, apte qu'il est à résorber toutes ses fonctions dans sa conscience, non plus en repos, mais pleinement active, autrement dit en toutes circonstances, brassant avec énergie sujet et objet pour les fondre en une seule réalité dans une paix supérieure et plus profonde. En progrès par rapport au stade antérieur, il jouit simultanément (et non successivement) du *samādhi* - yeux fermés et du *samādhi* - yeux-grands-ouverts[4].

En vue de faire confluer ses multiples fonctions dans l'unité et de les ramener — toutes leurs puissances réunies — dans sa propre essence, le *melāpasiddha* utilise ce qui porte de façon naturelle l'énergie à son plus haut degré et la rend vibrante *(spanda)*; il se sert alors des mêmes moyens qu'il mit à profit quand il cheminait dans la voie de l'énergie avant l'illumination : il participe à de grands banquets où s'unissent *yoginī* et *siddha* et boit du vin afin de stimuler ses énergies. Lorsque par la *kramamudrā* ses énergies subjectives et objectives fusionnent dans le Soi, sa force accumulée[5], d'individuelle devient universelle[6], contenant en elle-même tout le dynamisme cosmique. Abhinavagupta décrit dans les termes suivants cette expérience, soulignant à trois reprises la plénitude *(paripūrṇatva)* éprouvée par le *siddha* qui, parfaitement conscient, découvre son énergie partout répandue : « Quand le (yogin) réussit à s'identifier avec l'effervescence de sa propre énergie au moment où elle pénètre[7] dans le conduit du

1. *Vāmā*, son énergie ' vomit '. Notons que ces deux énergies opèrent ici avant toute expérience sensorielle.

2. Dispersion de l'état de veille, sommeil etc. *(vyutthāna)* et concentration de l'extase *(samādhi)*.

3. *Nimīlana* et *unmīlanasamādhi*.

4. Cf. śl. 38 et comm. p. 134. Gorakṣa précise que ce *siddha* n'est plus ballotté par le remous des vagues de surface, car il plonge dans les profondeurs où il trouve la tranquillité.

5. *Adhaḥkuṇḍalinī*.

6. *Ūrdhvakuṇḍalinī* qui remplit l'univers. Nous traiterons de la *kuṇḍalinī* dans un ouvrage consacré à l'école Kula, étant donné que le Krama, d'après les rares textes conservés, n'est pas prolixe à ce sujet.

7. *Anupraveśa* (entrer, s'intégrer, s'infuser au point de s'identifier à) répété trois fois, rend malaisée la traduction de ce passage.

milieu[1] et remplit tous les souffles, les conduits subtils *(nāḍī)* et les organes sensoriels, et que toute dualité s'évanouit, il éprouve l'émerveillement du Je en prenant conscience de son énergie surabondante : alors se révèle à lui l'état *bhairava* du fait qu'il participe à l'union de Śiva et de l'énergie[2] dont la félicité appartient aux (états) d'émanation et de résorption saisis en leur plénitude, pour la raison qu'il jouit de l'efficience du grand *mantra* (le Je) ». (P. T. v. p. 49-50).

Le *melāpasiddha* passe alors du stade individuel de Śiva ne prenant pas support sur l'objectivité[3] à son stade universel et devient un *śāktasiddha* qui a recouvré son énergie intégrale.

Quand à l'attitude mystique qui lui ouvre accès au Sujet universel et engendre les pouvoirs de l'union *(melāpa)* en conférant aux organes une énergie surnaturelle, c'est la *bhairavīmudrā* ou fixité du regard : en une vision intérieure intense, sans pour autant fermer les yeux, le *siddha* contemple le monde et ses catégories en lui-même, dans le Soi, et il les voit baignant dans la lumière indifférenciée du pur Sujet ; mais il ne les perçoit pas distinctement car, sous l'influence du *samādhi*, il est comme ivre. S'il arrive à prendre part aux affaires temporelles, plaisirs, soucis et douleurs ne le troublent plus.

Grâce à la *bhairavīmudrā* qui, selon le Mahānayaprakāśa, forme le sceau externe de la *kramamudrā*[4], le *siddha* adonné à l'union imprime d'une manière indélébile l'externe dans l'interne, en résorbant objet connu et connaissance dans le pur sujet connaissant *(pramātṛ)* et il les saisit comme son épanouissement.

Quant au double sceau de la *kramamudrā*, seul parvient à l'imprimer le *śāmbhavasiddha* habile à sceller simultanément et en toute liberté l'externe dans l'interne et l'interne dans l'externe. Comme c'est au stade du *melāpasiddha* que commence la pratique[5] devant s'achever par la *kramamudrā*, nous examinerons celle-ci dès maintenant.

Bien qu'elle soit le pivot de l'école Krama, peu de précisions nous sont parvenues à son sujet, à part un bref passage des Kramasūtra ; vu son importance, nous avons tenu à le traduire avec le commentaire de Kṣemarāja[6]. N'oublions pas que sous la gangue des mots se cache une expérience mystique infiniment simple, bien qu'inexprimable ; contentons-nous de dire que cette pratique consiste à

1. *Suṣumnanāḍī*. Cf. 137.
2. *Rudrayāmala*.
3. *Anāśritaśiva*. Cf. p. 32.
4. Cf. M. M. comm. au śl. 38. Tri. p. 94. ici p. 134.
5. Nommée *kramābhyāsa*.
6. P. H. *sūtra* 19 et comm.

verser la conscience en toute chose et à la reprendre aussitôt, en une succession rapide :

« Un excellent yogin parvenu à l'absorption complète même dans des circonstances dites ordinaires[1], titubant de joie sous l'effet persistant du nectar extatique, voit l'ensemble des choses se dissoudre dans le ciel de la Conscience, tel un nuage d'automne dans le firmament ; il se replonge encore et encore dans l'intériorité et prend conscience de son identité à *cit*[2] par le *samādhi*-yeux-fermés ».

Kṣemarāja glose ainsi : par la *kramamudrā* dont la nature est plénitude du Je, un excellent yogin, profondément absorbé[3], déploie la suprême énergie appréhendée par lui de façon évidente et immédiate, même lorsqu'il s'affaire aux choses de ce monde. Par un processus d'engloutissement ou d'assimilation[4], il fait d'abord pénétrer l'externe (l'ensemble du sensible) dans l'interne (domaine de l'énergie consciente la plus haute) ; puis par un processus de vomissement[4], grâce à sa parfaite absorption, il réalise l'essence de l'énergie consciente, en la faisant pénétrer dans le monde extérieur. Cette pénétration manifeste le nectar de la conscience comme s'il se figeait[5].

On appelle *mudrā* la compénétration éternellement active, interne et en même temps externe, qui donne la béatitude suprême, qui dissout tous les liens car elle imprime comme un sceau[6] l'univers dans la réalité du Quatrième état, la Conscience même. On la nomme *krama*, gradation ou roue de la conscience avec ses cycles, en raison du processus qu'elle détermine : émission créatrice, permanence et résorption de l'univers.

Le *sūtra* suivant décrit le fruit de cette attitude : « Dès qu'on atteint la *kramamudrā* ou *samādhi* immuable, on s'abîme dans la parfaite intériorité, conscience de soi et félicité, on jouit de l'efficience même du grand mantra (le Je) ; on devient alors le souverain de la roue des divinités de la conscience — ses propres énergies divinisées — dont dépendent l'émanation et la résorption de l'univers ».

« Tout ceci a Śiva pour essence », conclut Kṣemarāja ; voici ce qu'il veut dire : l'objet connu a pour essence la connaissance ; celle-ci puise sa réalité dans le sujet connaissant dont la conscience

1. *Vyutthāna*.
2. Conscience universelle.
3. *Samāviṣṭa*.
4. Ce double processus nommé *grasana* et *vamana*.
5. *Āśyanatā*.
6. *Mudaṃ rāti, mum drāvayati, mudrayati*, selon l'étymologie fantaisiste de *mudrā*.

est intériorisée ; à son tour le pur sujet a pour essence la réalité libre de limite[1] et dont le corps est l'univers entier. A nouveau ce suprême Sujet a pour essence le Seigneur, Réalité ultime de la parfaite conscience de soi[2], Tout[3] sans lacune qui n'est autre que la lumière consciente.

C'est à la *kramamudrā* que tend la pratique du *melāpasiddha*: celle-ci vise en effet à l'expérience ineffable, union parfaite du sujet et de l'objet par l'association d'un processus *(krama)* et de toute réduction de processus *(mudrā)* : le processus n'est là que pour montrer l'absence d'une gradation réelle car, en quelque point qu'il se produise, là même le *siddha* est scellé ; il s'aperçoit donc avec une surprise émerveillée qu'il n'a jamais quitté le Centre, qu'il ne pouvait quitter l'unité de l'absolu : la Réalité indicible échappe à la succession comme à la non-succession : « Le Sujet éternel ne comporte aucune succession temporelle, en lui tout est parfait en forme, en action et en mode[4] ».

On dit du *melāpasiddha* qu'il a mis un terme à la puissance du temps et, du fait qu'il a surmonté la triplicité (passé, présent et avenir), il possède l'omniscience[5]. Cette réduction soudaine du temps qui caractérise la *kramamudrā* peut avoir lieu pour chacun des *siddha* à n'importe quelle étape de sa progression[6], car la percée vers le Centre est susceptible de s'effectuer à chaque instant. Mais le temps ne s'arrête que si l'acte vibrant atteint sa perfection et si l'objectivité entière s'engouffre spontanément dans le Soi. Le *siddha* devient alors un maître de l'énergie *(śāktasiddha)* ; tant qu'il demeure à l'étape d'union *(melāpa)*, il n'a pas pouvoir total sur l'énergie, même s'il réussit à faire passer dans ses organes une énergie purifiée ; il exerce des pouvoirs partiels mais non le suprême pouvoir[7], gloire universellement déployée, apanage du seul *śāmbhavasiddha*.

Śāktasiddha

Les énergies objectives qui, au stade précédent, ont afflué de toutes parts au Cœur, y résident maintenant à l'état de germe. Le *śāktasiddha* ayant résorbé l'univers en lui-même demeure dans la

1. Étape de *sadāśiva* et *īśvara*. Cf. 100-1. Il s'agit de l'absorption de *prameya* en *pramāṇa*, de *pramāṇa* en *pramātṛ* puis de celui-ci en *parapramātṛ*...
2. *Camatkāra* ou *vimarśa*.
3. *Aśeṣaviśva*, sans distinction du Soi et de l'univers et qui n'exclut rien.
4. I. P. v. II. 1. 6-7. vol. II, p. 21.
5. M. M. comm. du śl. 38. ici p. 134.
6. C'est là le sens d'*aniketa*, absence de domicile.
7. *Paravibhūti*.

pure énergie : à ce plan ineffable, Śiva voué à la félicité du repos « refuse de prendre appui[1] » sur l'énergie objective et retient en lui-même son énergie créatrice.

Ce *siddha* ne voit plus partout que l'efficience d'un même acte, efficience toujours identique à elle-même ; il saisit la conscience dans l'essence des choses, non dans la multiplicité impure *(le vikalpa)* parce qu'il conserve des vestiges de discrimination entre le pur et l'impur ; il s'ensuit que sa conscience ne dispose ni d'une force pleinement épanouie, ni d'une félicité universelle[2] s'étendant sans la moindre exception à tous les aspects de l'univers. Il lui faut donc engloutir d'un grand coup de langue les ultimes résidus de la différenciation grâce à l'attitude dite ' lécheuse ' *(lelihānamudrā)* qui le caractérise.

On constate ainsi une complète transmutation des valeurs puisque, d'après Abhinavagupta, est impur au plus haut degré l'intellect *(buddhi)* qui considère les catégories du réel comme différentes de Śiva ; et la purification consiste à l'écraser[3] ; tandis que, pour l'homme ordinaire, l'illusion consiste à considérer ces mêmes catégories, le corps, la pensée etc. comme identiques à Śiva.

Śāmbhavasiddha

Quant au maître de l'énergie, le *śāmbhavasiddha*, il allie la pure spontanéité à l'efficience suprême ; dans sa soif de total dépassement, avec hardiesse, d'un seul élan, il s'abîme dans l'absolu. On dira de lui indifféremment que son acte est si pur qu'il rejoint la Conscience lumineuse et parfaite ou que sa conscience se concentre avec une telle intensité en son acte qu'elle s'identifie à lui ; prise de conscience fulgurante, révélatrice du Je au moment où il apparaît comme l'Acte éternellement vibrant, le très haut *spanda*. Ainsi pour lui la *kramamudrā* s'effectue spontanément en tant que geste définitif qui retrouve l'acte dans son mouvement intégral et le mouvement en son acte ; la lumière consciente envahit l'extérieur et, simultanément, toutes les réalités du monde externe, saturées de vie divine, s'absorbent dans le Soi cosmique.

Ayant gravé de façon indélébile et d'un seul geste l'interne dans l'externe et l'externe dans l'interne, ce *siddha* triomphe du temps et vit dans la Réalité indivise où tout prend une saveur unique

1. Plan universel et ineffable *(anākhya)* d'*anāśritaśiva* qui ne s'adonne pas au jeu du reploiement et du déploiement de l'univers *(saṃkoca-vikāsa)*.

2. *Jagadānanda*. Il jouit néanmoins d'une très haute félicité, celle de la conscience *(cidānanda)*. Cf. M. M. comm. au śl. 51.

3. T. A. IV. 118-119.

(ekarasa), celle du Je plénier. « Il s'identifie sans tarder avec Śiva reconnu en sa plénitude et contenant la totalité des choses clairement manifestées, dès que sa volonté entre en vibration et se met à les désirer[1] : » Au Sujet parfait et sans limite, les choses apparaissent comme le Soi et donc parfaites et illimitées[2].

Maheśvarānanda déclare lui aussi[3] qu'un yogin accompli a l'expérience du Soi au milieu des expériences objectives et grâce à elles. Le monde ne lui semble pas une illusion qui s'évanouit aussitôt percée à jour[4] ; appréhendé en son essence, le monde reste un dans la multiplicité de ses éléments, ses énergies actives et bien épanouies à l'intérieur même de cette essence apaisée et indifférenciée.

Comment concevoir une telle vision du multiple dans l'unité, une telle succession dans l'immuable ? Gorakṣa accumule les images afin de suggérer la possibilité de cette vivante contradiction : si, au moment présent, tout est là depuis toujours et l'arbre de l'illumination déjà tout poussé dans le Cœur, c'est que tout existe dans l'universelle Conscience sans faille *(nikhila)* qui en son infinité n'exclut rien — ni dualité, ni absence de dualité[5]. Un semblant de succession point au sein de l'immuable, lorsque la Conscience obscurcit partiellement sa lumineuse essence[6], en sorte qu'un aspect disparaît tandis qu'un autre apparaît, donnant l'impression du changement sur le fond permanent, comme des nuages légers flottent dans un ciel pur sans en troubler la limpidité, en empruntant leur éclat et leur coloris à la lumière céleste ; ainsi chaque objet participe à la plénitude de la Conscience : « Même si les choses se manifestent à l'extérieur, leur intériorité ne s'en trouve pas brisée[7] ».

L'homme ordinaire ne s'attache qu'aux objets successifs *(krama)*, le *siddha* inférieur échappe momentanément à la succession temporelle et découvre dans le *samādhi* la félicité du Soi ;

1. *Icchāspandodayasphuṭasphuritaviśvabhāvanirbharitātmanaḥ pūrṇatvasya...* I. P.v. II. III. 17. vol. II, p. 128-129.

2. *Aparicchinna. Id.* II. I. 6-7.

3. M. M. p. 166.

4. A la manière d'un serpent dès que la corde est reconnue comme telle, selon la théorie de la *māyā*, l'illusion, de certains Vedāntin. Au contraire, considérant l'univers comme une manifestation réelle de la conscience, le *siddha* a pour tâche de le dominer et de le reconnaître dans ses multiples aspects.

5. M. M. śl. 52 comm. p. 133-135.

6. Autrement dit, la libre énergie *(svātantryaśakti)*, masse indivise de toutes les énergies, ne manifeste une énergie particulière (conscience, félicité, volonté, etc.) qu'en cachant les autres.

7. I. P. v. I. V. 10. vol. I. p. 152.

mais dès qu'il reprend contact avec le monde, ce bloc de félicité se couvre de taches d'ombre et l'unicité divine semble se fragmenter.

Les *siddha* supérieurs perçoivent les choses comme imprégnées de lumière et de félicité, sans que leur béatitude en soit troublée. Autrement dit, la libre énergie leur demeure présente à travers la diversité des manifestations. Ils appréhendent donc à la fois permanence et impermanence ; ils scellent l'instant dans l'éternité parce qu'ils sont capables de saisir la Réalité immuable à n'importe quel point-instant de la succession ou de percer à travers les notions alternantes *(vikalpa)* jusqu'à leur indifférenciation originelle *(nirvikalpa)*. Ils découvrent, à la jonction de l'inspiration et de l'expiration, la grande Vibration de Vie qui représente non seulement leur propre existence mais la nature intime des choses. Car à l'univers grossier fait d'éléments solidifiés, s'est substitué un univers subtil dans lequel tout frémit et que parcourt perpétuellement une force vibrante. Le *spanda* qui chez les *siddha* inférieurs vibrait de lui-même et pour lui-même, désormais communique sa vibration au cosmos tout entier. On le désigne donc du terme de '*satatodita*' 'toujours en acte', et on l'identifie au Cœur suprême et à la *kuṇḍalinī* omnipénétrante, source des mouvements de l'univers. Lorsque, pleinement conscient grâce à la *kramamudrā*, le *śāmbhavasiddha* ne fait plus qu'un avec la *kuṇḍalinī* dressée[1], il devient Śiva qui baratte[2] entre elles les énergies objectives et les énergies subjectives, non plus comme le *melāpasiddha*, en vue de les faire fusionner, mais sans but déterminé : demeurant ferme au cœur de l'océan de vie, il déploie le flux et le reflux du sujet et de l'objet, s'amusant à créer et à résorber les choses. Il n'est pas seulement le maître de l'énergie à la manière du *śāktasiddha*, mais il gouverne toutes ses énergies parfaitement déployées, possédant de ce fait omniscience, félicité cosmique et liberté. Plongé dans l'éternel, il jouit de la plénitude que recèle chaque instant[3] parce qu'il a la conscience aiguë de la vie en son extraordinaire variété. D'autre part comme son activité ne se propose pas une fin qui lui serait extérieure, elle se suffit à elle-même, rien n'entrave plus sa libre spontanéité ; d'où sa *mudrā* spécifique, nommée *khecarī* « celle qui vole au firmament de la Conscience », la libre énergie, *kuṇḍalī*[4] omnipénétrante, jaillit comme l'éclair après avoir dévoré connaisseur et connu, faisant du *siddha* un être aérien, ouvert à tout, qui n'a plus de

1. *Ūrdhvakuṇḍalinī*. Cf. ici p. 62.
2. Ou *manthānabhairava*. Cf. M. M. śl. 68.
3. Qui paraîtrait à l'homme ordinaire insignifiant, poignant ou trop lourd à supporter.
4. M. M. śl. 38. Ici p. 125 et p. 137.

prison. Le Je est si totalement indifférencié, sa liberté si parfaite, que rien non plus ne lui est à charge, pas même les *vikalpa*[1]. On le dit donc ' fondement ultime ' : « La capacité de connaître se ramène à la liberté qui est associée à un pouvoir de connaissance illimité et (ce caractère) illimité repose dans le Je »[2]. (Abhinavagupta).

En conséquence, le Soi, fût-ce en sa condition limitée, n'est pas privé de liberté parce que tout processus conscient s'achève par la prise de conscience originelle, celle du Je, à la racine (des choses)[2].

A l'encontre de l'activité artificielle et voulue de l'être borné, la libre spontanéité de l'être accompli *(siddha)* n'a rien de factice : « Le façonné *(nirmita)* est conçu comme ' ceci ' et la liberté comme ' Je ' »[3].

Le moteur du processus d'affranchissement et même de celui d'asservissement est en dernier ressort la liberté. Mais sous-jacente et par delà cette double activité, règne l'Existence triomphante, privilège du suprême *spanda* dont la libre efficience réalise le Soi dans ses manifestations infinies — qu'il se lie ou se délie — entraves et liens se détachant sur le fond de libre et immuable Conscience, jeu débordant de son exultation.

Ainsi Śiva se trouve glorifié de toutes les manières possibles à travers les organes[4] des êtres multiples puisque chaque ' je ' demeure à la jonction[5], dans le Cœur indivisible.

1. Notions dualisantes.
2. I. P. v. I. V. 17 p. 219 et p. 222 fin du 17.
3. I. P. v. 16, fin, p. 218. l. 2.
4. I. P. v. IV. I. I. p. 241. l. 10. Nos innombrables connaissances et activités, celles aussi des êtres supérieurs, tiennent lieu au Seigneur de facultés sensorielles vis-à-vis des choses en leur ensemble ; elles résident toutes en un lieu unique, le Soi conscient.
5. *Madhya*, centre de son être et centre du cosmos.

ANALYSE DE LA MAHĀRTHAMAÑJARĪ

Maheśvarānanda suit un plan clair et synthétique où il expose à l'aide d'images et de symboles les conceptions philosophiques des divers systèmes monistes du Śivaïsme kaśmirien.

Il consacre d'abord près de la moitié de son ouvrage aux grandes thèses de l'école Trika-Pratyabhijñā dont il suit la méthode descendante, traçant une esquisse des trente-six niveaux de la réalité. Il insiste sur la voie de la prise de conscience spontanée de soi qu'il nomme *vimarśopāya*, (voie préconisée par ce système sous le nom d'*anupāya* ' im-médiate ') parce que cette prise de conscience contient tout : élan vers la manifestation et élan vers l'unité.

Mais si, pour remonter à la source, certains exercices deviennent nécessaires, l'auteur se tourne vers le système Krama et sa démarche ascendante, voie progressive de l'énergie *(śāktopāya)* qui, faisant appel au cœur, à la connaissance et à l'imagination, offre un accès plus facile : adoration intérieure et évocation du cosmos sous forme d'une roue, permettent de mieux comprendre la *kramamudrā* à laquelle aboutit ce système.

Comme l'expérience finale où tend le Krama est identique à celle du système Kaula (M. M. p. 152), Gorakṣa achève son poème par l'exposé de ce dernier et de sa voie divine, le *śāmbhavopāya* qui débouche sur la Réalité au-delà de toute voie *(anupāya)* du système de la Reconnaissance (Pratyabhijñā), réalisant ainsi une synthèse des diverses méthodes d'approche du Śivaïsme Kaśmirien.

Au début de l'œuvre Maheśvarānanda explique les termes-clefs de la Pratyabhijñā : *prakāśa* et *vimarśa* qui, unis, forment la grande Lumière du cœur, pleine d'efficience ' Mahāprakāśa ' nom de son maître vénéré qu'il pourra célébrer ainsi tout au long de son poème (1-2).

Le Soi porte constamment témoignage de lui-même par sa propre lumière consciente. Personne ne peut donc nier son exis-

tence ; il transcende en effet affirmation et négation, étant l'énergie qui affirme et qui nie. Puisque chacun connaît le Soi et le pose en disant ' je ', point n'est besoin d'en faire la preuve à l'aide de critères logiques. Comment perception et inférence dont la portée est limitée révèleraient-elle un Soi illimité (3-5) ? Ne dit-on pas pourtant que seuls les textes révélés font resplendir le Soi en attirant l'attention sur lui (5) ? La contradiction n'est qu'apparente : bien que toujours évident le Soi ne se montre pas tel qu'il est vraiment, à savoir libre et tout-puissant. L'obstacle à cette prise de conscience réside dans l'idée qu'on se fait de lui : celle d'un être transcendant que l'on ne peut atteindre sans posséder certaines qualifications (6 et 8). Ce n'est pas à la recherche d'un tel Soi qu'il faut aller mais découvrir le chercheur lui-même, à qui seul revient l'hommage (6 et 4).

Si les traités avec leurs innombrables prescriptions et interdictions ne présentent aucune relation avec la réalité intérieure, les Livres sacrés, par contre, révèlent le Soi parce que le Cœur divin s'épanche en eux. Leur seul précept est que tout homme suive son inclination spontanée et irrésistible — l'amour qu'il se porte à lui-même *(ātman)* et rejette tout le reste (7). Il n'y a pas d'autre intériorité véritable.

Mais alors, pourquoi se détourne-t-on du Soi et comment se fait-il que sa lumière, sans laquelle on ne percevrait rien, reste cachée ? Le Soi, répond le poète, est comparable à une pierre précieuse que rend invisible son propre éclat (9). Il faut un cœur frémissant pour prendre conscience de cet éclat *(prakāśa)* et appréhender le Je en son infinité. Afin d'illustrer les rapports de *prakāśa* et de *vimarśa*, unis dans l'acte même qui donne la lumière, Maheśvarānanda choisit l'exemple d'une lampe à huile, ayant pour lumière la conscience, et pour mèche la prise de conscience de soi. L'huile impure — vie polluée qui imprègne la mèche, seul obstacle à la reconnaissance de soi — est également ce qui alimente la flamme. Par cette mèche l'huile monte et se perd dans la flamme qui, s'élevant toute droite, consume ses impuretés en émettant une lumière très pure. ' Lampe auspicieuse de l'être et du non-être ' précise Gorakṣa, car c'est dans la flamme que être et non-être coexistent à tout instant (10).

Parfaite, la prise de conscience apparaît comme la vibrante lumière du cœur dans laquelle conscience et puissance *(prakāśa* et *vimarśa)* sont indissolublement unies. L'activité repose alors paisiblement en elle-même. Mais cette lumière tend à s'exprimer et à se répandre, sa munificence se déployant sous forme d'univers. L'amour de Śiva envers soi et la félicité qui en procède vont être

ainsi transfigurés et glorifiés de toutes les manières possibles et à tous les degrés de l'existence (11).

A partir du verset 12 le poète décrit le flux qui découle du Cœur et se fige en un monde fragmenté. Il insiste sur le thème auquel il tient tant et sur lequel il revient souvent, parce qu'il correspond à son expérience mystique la plus profonde : l'unicité de la lumière du cœur, Mahāprakāśa, c'est à dire *Paramaśiva* du Trika ou *bhāsā*, la Splendeur du Krama[1]. Paramaśiva l'absolu et la manifestation ultime de la matière, la terre, se mêlent en une seule réalité, contractés l'un dans l'autre et contenant entre eux les diverses catégories du réel, à la manière d'un gobelet télescopique fait de plusieurs articulations, dont l'une s'emboîte dans la suivante et coïncide parfaitement ; mais, qu'on le déploie pour boire ou qu'on le reploie, c'est toujours le même objet dont seules l'apparence et l'utilité se montrent différentes. Ainsi la prise de conscience qui distingue ou qui identifie les deux pôles de la manifestation explique le déroulement des catégories de l'existence ainsi que leur enroulement. Si l'on veut mettre un terme à ce déroulement à double pôle, source de toute dichotomie *(vikalpa)*, il suffit de supprimer l'activité qui l'engendre (43).

Les śloka de 12 à 24 font assister à la séparation progressive de *prakāśa* et de *vimarśa*, la conscience s'obscurcit, se fragmente, se cristallise en stratifications et repose latente sans sa force ; *vimarśa*, qui a perdu la maîtrise et la conscience de sa puissance, n'est plus que l'activité affaiblie, bornée, de sujets limités dont la prise de conscience, soumise à la dualité, se restreint à des objets séparés.

Pourtant l'homme parvenu à ce stade n'est pas inconscient et il a conservé une partie de sa puissance. De son côté la conscience, même solidifiée en éléments matériels, n'a pas perdu toute sa saveur (23-25). Il reste donc à dégager la conscience de l'objectivité dans laquelle elle se trouve engluée : telle sera la tâche de la prise de conscience — grande énergie de Śiva — dont la puissance demeure toujours égale à elle-même, qu'elle s'ébranle pour faire tournoyer les mondes (26) ou qu'elle reprenne totale conscience de soi (11 et 13). Ici et là, la prise de conscience s'effectue en trois étapes et selon deux cheminements parallèles : les éléments du couple Śiva-*śakti* se séparent ou se rejoignent, l'univers émergeant ou se résorbant grâce aux jeux de la Conscience et de l'énergie (27).

1. Le śloka 12 et le 40 se répondent et aussi le 28, éléphant et taureau confondus, le reflet et le miroir. Ce même thème développé dans l'espace l'est ensuite dans le temps (kramamudrā), expérience de la totale intériorité où tout est simultané.

Ce qui se présentait aux niveaux supérieurs comme une pure vibration de joie, devient au bas de l'échelle une perpétuelle oscillation *(vikalpa)* entre deux pôles opposés. Pourtant c'est en une seule Réalité indicible qu'on forge arbitrairement la différenciation Śiva et *śakti* : Si l'on ferme les yeux à l'énergie on verra apparaître Śiva — unicité divine ou pure conscience indifférenciée ; si l'on contemple l'énergie en tant qu'univers multiple, on perd aussitôt de vue l'unicité, comme l'illustre la peinture de l'éléphant et du taureau que l'on ne peut voir simultanément bien qu'ils forment une image unique (28). On comprend ainsi que la puissance divine — déployée ou latente en Śiva — n'augmente ni ne diminue : Le triple déploiement qui constitue l'univers, (sujet, connaissance et objet) est une manifestation de la conscience et en elle : il s'effectue sur le plan de la connaissance, lien qui relie sujet connaissant et objet connu (29-31). En conséquence, ce que la conscience appréhende existe, y compris l'imaginaire. Une unique conscience efface toute différence entre existence et non-existence (32-33).

Ces éclaircissements sur l'activité cognitive où l'on reconnaît les théories du systèmes Krama, conduisent Maheśvarānanda à un nouveau développement : le retour de l'individu à son état originaire indifférencié *(avikalpa)* en mettant en œuvre la connaissance discriminatrice, autrement dit par la voie de l'énergie *(śāktopāya)*. Cette discrimination vise toujours un même but : faire comprendre qu'il n'y a aucune opposition possible à l'illumination du fait que le Je n'est pas atteint au sommet d'une progression — en marge de l'univers ou par-delà — mais que chaque je demeure au centre de l'être, sans jamais quitter l'Unité absolue. Pour s'en convaincre, qu'on pratique l'adoration vigilante du Soi et l'évocation de la roue de la conscience (34-38).

Ce culte constant s'adresse au Soi ou Śiva imaginé trônant sur le corps au milieu de l'univers, toutes les énergies empressées à le servir. Geste, parole et dons multiples ne sont que l'offrande du moi et de l'univers différencié à la Conscience indifférenciée. La connaissance du Soi inonde le corps et ses organes, les imprégnant de conscience et de libre force puis, de là, se répand sur le monde, transfigurant la vie entière.

La contemplation de la Roue des énergies faite de cercles emboîtés tend, elle aussi, à ramener sans cesse l'attention sur le Centre afin d'effectuer une percée vers la pure intériorité. Cette percée peut se produire en un instant et à partir de n'importe quel point de la roue. Une telle évocation replace l'individu au centre d'un cosmos bien organisé dont les innombrables manifestations ont pour source l'unique Splendeur *(bhāsā)*, leur aspect indiffé-

rencié, et dans laquelle elles s'enracinent comme les feuilles partent directement du bulbe (41).

Gorakṣa reprend ici encore le thème de l'*ātman* — racine de l'univers donné de toute éternité et qu'il ne faut pas imaginer comme distinct ou transcendant (6). Il n'y a pas de lente croissance, de progression mystique analogue au développement d'un arbre, racine, tige, feuilles, etc., il suffit d'entrevoir la réalité un instant seulement pour comprendre que l'arbre est déjà entièrement poussé dans le cœur.

L'illumination, nous le répétons, ne se trouve pas au faîte d'une hiérarchie et ne consiste pas en un cinquième degré qui transcenderait les quatre autres ou les couronnerait : elle forme leur totalité. Tantôt la Splendeur reste invisible, cachée sous la multiplicité, tantôt elle se révèle comme le Tout ineffable.

Le *siddha* ne possède que l'une ou l'autre de ces deux visions, tant qu'il n'a pas pénétré au Centre de la Roue cosmique et ne s'est pas affermi dans la Splendeur. Il lui reste à la contempler perpétuellement dans la multiplicité cosmique. Il devra donc en ses activités variées prendre conscience de sa force parfaitement épanouie dans un univers divinisé. Celui-ci ne sera plus qu'un reflet se jouant dans le miroir de la conscience et le *siddha* percevra de façon simultanée la Splendeur et ses manifestations. Mais cette attitude ne sera obtenue que dans la voie de Śiva.

Une dévotion ininterrompue constitue dorénavant son culte. Cependant pour rendre un tel culte, son cœur doit devenir le Cœur suprême qui fait tout vibrer ; cette vibration pleine d'efficience qui anime la conscience se manifeste sur tous les plans : souffle, parole, attitude et pénètre jusqu'aux tendances inconscientes.

La puissance recouvrée apparaît d'abord comme une conquête du souffle qui abolit le déroulement des événements et assure la maîtrise du temps (42-43). Le feu intérieur d'une adoration ardente consume les résidus de la dualité. L'univers est imprégné de félicité, et le corps et ses organes purifiés débordent de la force du Je. Ce corps puissant et glorieux devient digne d'offrir le monde objectif en guise d'eau lustrale à la conscience universelle, miroir pacifié dans lequel les choses se reflètent. Les fleurs sont les essences nourricières du Soi puisqu'elles rassemblent toutes les jouissances de la vie dont elles sont le symbole (44-45).

Dans le culte ordinaire les offrandes ont pour fin de satisfaire la divinité propitiée. Śiva, lui, ne peut être assouvi que par la disparition totale de la dualité et la prise de conscience du Je absolu dans lequel Conscience et Puissance se fondent : Śiva et śakti ne trouvent de réelle satisfaction qu'en leur indissoluble union *(yāmala)* (46).

Une adoration passionnée et sans partage à laquelle on s'adonne de tout son être procure le fruit désiré, quel que soit l'objet adoré (47). Pourtant ce n'est pas l'image de la divinité qu'il faut adorer — l'univers — mais le peintre lui-même, Śiva ou le Je, doué de plénitude et d'une autonomie illimitées et dont l'efficience est sans borne (47-48).

Ces deux derniers versets forment transition entre la voie de l'énergie et la voie supérieure de Śiva, *(śāmbhavopāya)* propre au système Kula. Le yogin passe de la pratique des formules et des attitudes à l'efficience spontanée qui en résulte, à savoir le *mantravīrya* ; ainsi prend-il conscience du Je suprême en tant que créateur : cet univers entier procède de moi, le Je *(aham)*, source de l'ensemble des pouvoirs[1], premier aspect de la voie divine. Le yogin, maître de la vibration sonore, engendre ce qu'il nomme, puisqu'il ne profère plus de vaines paroles associées à de fausses notions qui n'adhèrent pas au réel. Ce qu'il dit surgit directement de son efficience intérieure — le Je tout-puissant — et devient un *mantra* vivant qui met fin aux pensées dualisantes et surmonte les bornes de l'individualité. Ainsi entendu, le *mantra* n'est autre que la Parole suprême dont l'évolution s'effectue en quatre étapes (49-50).

Quant à la véritable attitude mystique qui correspond à la *kramamudrā*, empreinte de Śiva sur le monde entier *(sarvamudrā)*, elle marque chaque chose du cachet de la Splendeur et fait pâlir par l'éclat de sa majesté les pouvoirs les plus merveilleux, omniscience ou omnipotence (51).

L'efficience *(siddhi)* évoque chez le poète l'arbre à souhait qui apparaît soudain révélé sans avoir eu besoin de croître puisqu'il réside de toute éternité dans le cœur (52). L'attitude dite *kramamudrā* opère sans gradation, sinon elle serait prise dans le temps, et la Réalité ultime échappe au temps. Ce développement nous ramène à la Splendeur qui, bien qu'indivise, laisse croire à une gradation. Si tout est là éternellement, rien ne peut faire obstacle à la liberté innée (53). L'existence ne fait pas défaut ici ou là, avant ou après ; c'est en cela que consiste précisément la plénitude du Soi reconnu pour ce qu'il est vraiment. Et même non reconnu, il est quand même là. Nier le Je, c'est encore l'affirmer. Au milieu de la plus grande impermanence, il reste permanent (54) et ne perd jamais son éternelle félicité ou son amour pour lui-même ; quoique asservi et malheureux, il reste attaché au bonheur (55).

Mais comment peut-on s'installer définitivement dans le cœur

1. Car il est formé par la contraction du premier et du dernier phonème comme Paramaśiva et la terre.

et s'assurer en n'importe quelle circonstance de son épanouissement? C'est en pénétrant au centre de toute chose, dans l'intervalle entre existence et non-existence, entre inspiration et expiration qu'on y découvrira le Soi éternel et immuable (56). Même dans un brin d'herbe on percevra Śiva, maître de l'objectivité et l'on surmontera la hiérarchie (57).

Si conscience et béatitude sont universellement répandues, le monde peut être considéré comme un grand festin où coule à flots la liqueur enivrante qui déborde du Cœur. En y participant, le yogin se prépare à jouir de la béatitude cosmique que chantera le verset 62, effaçant alors les dernières traces de dualité qui font obstacle au parfait épanouissement du cœur et à l'égalité d'esprit *(samatā)*.

Il ne peut s'installer à ce grand banquet et savourer sans cesse la liqueur divine s'il ne contemple pas l'univers reflété en sa totalité dans le miroir de la Conscience (59) où les choses apparaissent différenciées bien qu'unifiées par le miroir même. Tel est le second aspect de la voie de Śiva qui pousse le yogin extasié à s'écrier : ' cet univers se reflète en moi, Je suprême ou Bhairava universel '. Si jusqu'à présent il ne jouissait de Bhairava qu'en son propre cœur, maintenant il le goûte toujours et partout puisqu'il a imprimé sa conscience dans le monde entier. Parvenu à une semblable intériorité, affranchi de l'opposition externe-interne (60), il vit dans la Réalité uniforme par-delà les états ; il ne rompt jamais le fil de la conscience qui relie les unes aux autres les perles multicolores de ses activités variées (61).

Bien pacifié, il s'identifie à l'univers sous forme de Bhairava apaisé qui a résorbé l'univers en lui-même quand il a reconnu ' moi seul je suis tout ceci ', troisième aspect de la voie de Śiva. Alors, le but ultime atteint, voies et procédés n'ont plus de sens *(anupāya)*.

Dans l'égalité d'un bonheur ininterrompu, en plein banquet de la Vie, le yogin peut sans inconvénient s'intéresser à des choses apparemment futiles (62), puisqu'il ne fait plus de différence entre l'important et le futile, et, d'autre part, ce sont les mêmes organes sensoriels qui lui transmettent les jouissances du monde sensible et lui permettent de déverser son cœur sur le monde transformé en une immense pulsation, rythme de la Conscience, éternelle *kuṇḍalinī* dont le mouvement est devenu conscient, marée cosmique *(ūrmi)* avec son libre flux et reflux procédant du cœur et y retournant (63).

De l'égalité sans heurt *(khecarīsāmya)* où l'a conduit la voie de Śiva, le yogin jetant un coup d'œil sur le chemin parcouru s'aperçoit qu'il n'y a jamais eu de progression ni de but à atteindre,

la Réalité étant immédiate *(anupāya)* ; d'où le conseil : ' reste tel que tu es, ne fais rien, ne t'inquiète surtout pas, reconnais Śiva en toi comme identique au Tout ' (64). Le yogin qui sait ainsi ne vacillera plus, même au cours des activités quotidiennes et possèdera la puissance infinie de Śiva ; celle-ci s'exprime par le bonheur à l'intérieur du devenir et par la félicité rayonnante sur le chemin de la libération, celui où le Soi se dévoile, *saṃsāra* et *nirvāṇa* ne faisant qu'un dans l'égalité, *samatā* (65).

Cachée aux ignorants, cette glorieuse félicité resplendit pour les êtres qui l'ont reconnue grâce à leur *guru* (67), un instant suffit pour recouvrer connaissance et efficience. Le plus léger contact avec une si grande gloire procure une béatitude cosmique (66). Alors identique à Śiva et maître du double sceau de la *kramamudrā*, le yogin baratte l'univers et Śiva afin d'en extraire l'ambroisie ou le Sens véritable, le Mahārtha (68).

Maheśvarānanda conclut en recommandant d'examiner le cœur et son élan puisque par lui on obtient tout : le déploiement d'un monde prodigieux et le repos dans l'Essence indifférenciée (69-70).

LA MAHĀRTHAMAÑJARĪ

1

S'étant incliné devant les pieds éternellement purs du Maître Mahāprakāśa (Grande Lumière), Maheśvarānanda composa cette gerbe odorante dont grande est la signification.

Les fleurs de cette gerbe *(mañjarī)* au sens absolu ou au grand fruit *(mahārtha)* sont distinctes, et pourtant c'est en un seul souffle qu'on aspire leur parfum.

Deux passages des Śivasūtra définissent le rôle du *guru* : « Le maître spirituel est la voie[1] », « La connaissance de soi est le don, et celui qui se trouve dans l'état de berger donne la connaissance[2] ». Il protège le troupeau et éclaire ses disciples par son énergie cognitive en leur accordant pour don suprême la Connaissance.

Afin d'expliquer le nom de son maître, Mahāprakāśa ' Éminente Lumière consciente[3] ', le poète cite une strophe célèbre d'Utpaladeva qui définit la Conscience *(prakāśa)* comme une vibrante lumière, Réalité absolue et Cœur du Seigneur[4].

Le Maître est libre parce qu'il a deux pieds de lotus : connaissance et activité, mystiquement compris comme pénétrant à la fois l'existence et la vibration. D'après le Kubjikāmatatantra ces pieds ont pour fonction de marcher et d'engloutir ; marche et progression s'effectuant par l'activité, et l'absorption par la connaissance véritable de sa propre essence : ils mettent ainsi en œuvre deux mouvements cosmiques, émission créatrice et résorption, sensibles dans toutes les modalités : objet et sujet, éveil et assoupissement, etc. Pourtant, malgré leurs fonctions diverses, les pieds du Maître ne perdent jamais leur éternelle pureté : « Connaissance et activité très pures du Seigneur, telle est la conscience de soi[5] ».

1. *Gurur upāyaḥ* II. 6.
2. III. 28.
3. Lumière éminente, dit-il, parce qu'elle contient *prakāśa* et *vimarśa*, Lumière indifférenciée consciente de soi et libre énergie du Soi suprême *(paramātman)*.
4. Stance analysée dans l'Introd. ici p. 25. I. P. K. 1. 5. 14.
5. *Vimarśa*. I. P. K. 1. 8. 11.

Guidé sur la voie divine par un semblable maître, absence de félicité et doutes disparaissent comme par enchantement : « Nous louons le chemin de Śiva, foudre qui détruit tous les doutes, feu de Rudra *(kālāgni)* qui éloigne la disette, Destructeur des cycles cosmiques qui met fin à l'ensemble des maléfices[1] ».

Notre activité aussi, même la plus humble, existe en Paramaśiva-le-Tout et en lui se trouve glorifiée ; n'est condamnable que l'emploi limité qu'on en fait : « Les activités ordinaires associées à Ton adoration, dit Utpaladeva à Śiva, confèrent des pouvoirs surnaturels[2] ».

Tout ne fait qu'un avec Śiva : Soi cosmique, soi individuel, l'énergie qui sert de voie et l'obstacle à la réalisation du Soi, puisque Śiva est le seul Existant qui se voile et se dévoile à sa guise : « Que Śiva,grâce à son énergie, rende hommage au Soi universel, se faisant obstacle à lui-même, Lui qui par lui-même nous a totalement pénétrés ! ». C'est par ces mots que Somānanda commence sa Śivadṛṣṭi en se saluant lui-même, le soi s'inclinant devant l'expansion de sa propre Essence, conscience infinie insérée dans les choses, jusque dans les objets inanimés.

La mystique du système Pratyabhijñā est intégralement contenue dans cette stance que l'on peut interpréter de la façon suivante : moi, relatif et limité, je pose l'absolu par mon acte de conscience et cet acte par lequel je me pose est lui-même un absolu, une liberté totale. Ma grandeur réside donc en chaque acte de conscience car, à l'instant précis de ma prise de conscience, je ne suis pas encore scindé de la Conscience ultime et c'est en elle et par elle que mon activité consciente a lieu.

Deux strophes du Haṃsabheda définissent le véritable *guru* : « Nombreux sont ceux qui honorent et servent des maîtres resplendissant de connaissance et de discernement. Mais, ô Déesse ! comme il est difficile à trouver ce Maître qui, lui-même délivré de l'ego, peut réduire à néant l'ego d'autrui. C'est par lui que la révélation est communiquée, par lui que tout s'accomplit, par lui que, libéré de l'ego, on se reconnaît soi-même en son essentielle pureté *(kevala)* ».

Le *guru* met sur la voie parce que la grâce veille perpétuellement dans chaque sujet conscient et constitue la véritable relation de maître à disciple. La prise de conscience de soi étant directe, sans intermédiaire, aucun moyen n'est requis. Comment pourrait-on atteindre par des subterfuges la Réalité ultime qui échappe à tout moyen *(anupāya) ?* « Quant à ceux qui désirent discriminer directement cette Essence par un moyen (quelconque), ce ne sont vraiment que des sots qui, pour appréhender le soleil, cherchent (à s'emparer) d'une luciole ou d'un ver luisant ». (Abhinavagupta T. A. II. 14). Commentant cette stance, Jayaratha cite à son tour un *śloka* : « O Seigneur ! Ta réalité est partout présente et immédiatement évidente ! Ainsi donc les moyens à l'aide desquels ils entreprennent de Te trouver ne Te découvriront certainement pas ! ».

En effet, un moyen quel qu'il soit, interne ou externe, n'est que l'essence innée de Śiva lumineux par soi. Puisque la lumière consciente *(prakāśa)* reste toujours évidente, ce qu'il faut reconnaître c'est *vimarśa,* le Cœur et sa toute-puissance. Tel est le thème fondamental de l'école Pratyabhijñā fondée par Somānanda ; Utpaladeva lui consacre son Īśvarapratyabhijñākārikā qui s'achève par ces mots : « Ainsi cette voie nouvelle et d'accès

1. Śivastotrāvalī d'Utpaladeva 11. 28.
2. Id. XVII. 2.

très facile vient d'être dévoilée par moi telle qu'elle me fut enseignée par mon *paramaguru*[1] dans son traité, la Šivadṛṣṭi. » (V. I.)

A son tour Maheśvarānanda, dans sa Mahārthamañjarī, s'efforce d'exposer cette même voie sous le nom de *vimarśopāya*, voie de la prise de conscience de soi qui aboutit à la reconnaissance de soi, *pratyabhijñā* Voie facile, parce que libre d'obstacle et n'exigeant pas d'effort comme les autres disciplines, elle met l'accent sur le Cœur qui seul peut reconnaître sa réalité intime, exercer une prise de conscience vive et intense de son propre pouvoir sans limite et faire disparaître les doutes : pour qui agit selon une telle conviction et devient maître de l'énergie universelle, le Soi s'épanouit dans sa gloire.

Afin de montrer que pour être vraiment reconnue cette Réalité doit être assimilée par le Cœur *(hṛdayaṅgamībhūta)*, réalisée mystiquement, Maheśvarānanda choisit deux belles citations qui contiennent chacune un jeu de mots sur les noms Abhinavagupta et Vasugupta : « Toujours ' nouveau et secret ', le Cœur éclate spontanément en de suprêmes irradiations » dit Abhinavagupta au début de sa Laghuvṛtti[2]. « Ce trésor de la Connaissance impossible à atteindre conduit toujours vers le bonheur, comme il le fit pour Vasugupta (Trésor caché), tout être qui, l'ayant quand même obtenu, l'enchâsse dans la caverne profonde de son cœur. » (Spandakārikā, dernière stance).

Après s'être emparé d'une telle richesse, il faut l'établir inébranlablement avec une conviction sans partage, dans la retraite la plus profonde du cœur, vaste caverne apte à recevoir l'univers entier. Le cœur où s'unissent intimement *prakāśa* et *vimarśa* est donc à la fois très évident[3] et profondément caché[4] tant que l'acte conscient ne l'a pas mis à nu.

Maheśvarānanda achève son commentaire sur une longue citation d'un ouvrage perdu, le Śrīcaraṇasūtra qui traite des pieds du maître spirituel et trace en quelques versets un grand réseau de correspondances englobant l'intégralité des plans de la vie :

Plan cosmique ..	terre	eau	feu	air	*vyoman*
Plan sacrificiel ..	fleur	oblation .	lampe ..	rite	....
Plan humain	odeur	saveur ..	couleur .	toucher .	....
Plan mystique ...	*vidyā*.....	*maṇḍala* .	*mantra* .	*jñāna* ..	*icchāśakti*
Sanctuaires	*Mātṛkā* ...	*kuṇḍalī* ..	*kriyā* ...	*mudrā* ..	....
(pīṭha)	(phonèmes)	(lovée)	(activités)	(attitudes)	

Les *pīṭha* sont, à l'origine, des lieux sacrés de pèlerinage en l'honneur de la Déesse, érigés à l'emplacement où les membres de Parvatī tombèrent lorsque, de son disque, Viṣṇu mit en pièces son cadavre que Śiva portait sur son épaule. Pour la science traditionnelle, ils représentent les centres principaux localisés dans le corps humain, siège des fonctions organiques :

« Le siège des phonèmes est *vidyā*, leur science. On le dit terrestre. Celui de l'énergie lovée correspond aux diagrammes mystiques et à l'eau. Le

1. Le maître de son maître, Somānanda.
2. Jouant ainsi sur son propre nom *Abhi-nava-gupta*.
3. En tant que *prakāśa*, lumière éternellement présente.
4. En tant que *vimarśa*. La caverne ne se révèle pas à qui n'est pas mûr pour la découvrir *(asāmayika)*. Commentaire de Kṣemarāja à la Spandakārikā, fin.

siège de l'activité spirituelle *(kriyā)*, appelé formule[1], est connu comme le feu. Quant au *pīṭha* de la connaissance[2], on le désigne par le terme *mudrā*, attitudes mystiques telle la *khecarīmudrā* ; il relève de l'air ou vent. Enfin *vyoman*, firmament de la Conscience, se rattache à la suprême énergie, celle de la volonté. Ce système ne le considère pas comme un siège puisqu'on n'y trouve aucun sanctuaire externe ; faire de *vyoman* la racine de ce *pīṭha* n'est donc que métaphore.

« Durant cette grande cérémonie rituelle l'activité humblement déployée est vent et toucher ; les lampes, feu et couleur ; l'oblation offerte, eau et saveur, enfin la fleur jetée en offrande aux pieds (du maître), terre et odeur ».

2

Resplendissant de l'éclat immuable et vibrant de la conscience de soi, puisse Mahāprakāśa prospérer. Les traités ne s'emploient qu'à examiner l'excellence de son nom.

Si le maître de Gorakṣa se nomme, nous l'avons vu, Mahāprakāśa ' Lumière éminente ', il s'agit de la lumière du suprême Sujet qui a pris pleine conscience de soi et jouit de la révélation de sa propre nature.

Cette Conscience est la connaissance universelle qui, d'après le Devikā° ou Kālikā Krama, se manifeste intérieurement ou extérieurement en des aspects multiples et sans laquelle les choses n'existeraient pas puisqu'elles ne seraient pas objets de connaissance. L'univers n'est en conséquence que connaissance.

Mahāprakāśa désigne donc à la fois la lumière fulgurant par soi-même et la liberté parfaite, *prakāśa* ne pouvant être séparé de *vimarśa*. Ainsi l'unique Sujet, Śiva, apparaît sous des formes variées selon qu'il cache ou révèle plus ou moins sa liberté foncière :

« Les positions maîtresses de tous les systèmes philosophiques sont ses rôles », dit Kṣemarāja[3] ; puis il glose : « Les matérialistes considèrent le Soi comme le corps ; les Naiyāyika l'identifient à l'intellect[4] ou au moi transmigrant ; les Pūrvamīmāṃsaka et certains Bouddhistes ne dépassent pas ce stade. Mais pour les adeptes de la Révélation (Vedāntin) le Soi est identique au souffle et, pour les Mādhyamika, au Vide[5] ; il existe des Brahmavādin qui le prennent pour le non-être quand ils disent : tout ceci à l'origine était non-être *(asad)*. Il est différencié selon les partisans de la différenciation *(bhedavādin)* et instantané selon les instantanéistes[6]. Les Pāñcarātra le conçoivent sous forme de Vasudeva, Nature suprême[7], tandis que les Sāṃkhya ne vont pas au-delà de l'inévolué *(avyakta)*. Il est *brahman*, l'absolu, pour les Brahmavādin et sans dualité pour les partisans de l'*advaita*.

1. *Mantra.*
2. *Jñāna.*
3. *Tadbhūmikāḥ sarvadarśanasthitayaḥ.* P. H. 8.
4. *Buddhi.*
5. *Śūnya.*
6. *Kṣaṇikatvavādin.*
7. *Prakṛti.*

« Les grammairiens l'identifient au Son absolu[1] sous forme de *paśyantī*[2]. D'après les Tāntrika, le Soi transcende l'univers, mais pour les adeptes de la tradition Kula, il est immanent ; enfin, selon le Trika, il est à la fois immanent et transcendant. Néanmoins bien qu'il pénètre jusqu'à cette dernière étape (découverte par le Trika) et assume tous ces rôles variés et limités, se voilant ou se dévoilant à sa guise, le Soi demeure unique[3] ».

Mahāprakāśa noie ces nuances et distinctions sous l'intensité de son éclatante lumière, car, embrassant tous les points de vue, il échappe à chacun d'eux. C'est Lui, Bhairava, qui consiste en connaissance et en ignorance ; le système philosophique qu'on lui consacre fait place également au système opposé[4]. En effet si, dans ce monisme, Bhairava est la seule Réalité, et le reste sa manifestation, alors existence et inexistence se trouvent à titre égal projetées par lui, rien n'existant hors de lui.

Le monde externe et le Soi ne font qu'un : la périphérie a rejoint le centre et les organes ainsi que leurs sphères respectives se perdent dans le cœur. L'auteur célèbre cette *kramamudrā* dans un de ses poèmes qu'il aime à citer : « Lorsque flamboie dans l'esprit la torche auspicieuse, inextinguible et d'un intense éclat *(mahāprakāśa)*, les trois mondes perçus par les fenêtres ouvertes sur le monde sensible — organes et facultés sensorielles — apparaissent sans distinctions ». (Saṃvidullāsa).

En effet la distinction entre sujet connaissant, connaissance et objet provoquée par les *vikalpa* — ces carcans de la dualité que nous imposons à nos perceptions — disparaît en même temps qu'eux. C'est ce que dit aussi le maître de Maheśvarānanda dans son Mano'nuśāsanastotra : « En vérité les cygnes étendent largement les ailes et volent partout dans le ciel. O Cygne du lac sacré, O (ma) Pensée[5] ! Ton vol merveilleux (s'élève) au plus lointain du ciel lorsque tu déploies tes deux ailes : ' vacuité ' et ' élan ' ». Pour s'envoler dans le firmament, deux choses sont nécessaires à l'oiseau : l'espace ouvert à l'infini, firmament d'une pure conscience ou vide sans obstacle, et aussi l'élan, l'impulsion susceptible de le lancer dans toutes les directions en écartant les limites imaginaires, ce qui lui permet d'atteindre le Tout, la Splendeur qui a l'éclat du firmament.

Le Saubhāgyahṛdayastotra chante la Déesse Abeille qui siège dans le lotus du Cœur et se joue en surface, dans les organes des sens, allant et venant de la ruche — le cœur — aux fleurs : parfums, formes et couleurs... afin de butiner diligemment leur suc. Telle est l'attitude[6] du très grand yogin qui, comme Mahāprakāśa, sans jamais quitter le cœur, centre de la roue cosmique, goûte aux plaisirs variés des sens situés à la périphérie.

1. *Śabdabrahman.*

2. La voyante, étape du son ; Cf. M. M. śl. 50.

3. Cf. Tantrāloka XXXV. 34. Abhinavagupta célèbre la voie suréminente *(atimārga)*, le Trika nommé aussi Kula, pur monisme indestructible et vie des autres systèmes. Cf. ici p. 182.

4. Paryantapañcāśikā (3) d'Abhinavagupta.

5. Il est difficile de rendre le jeu de mots sur *mānasa*, lac sacré du Kailāsa, lieu de migration des cygnes, et ' spirituel ' ; le yogin dont le vol prodigieux vise toujours plus haut, glisse sur le lac de la pensée. Il ne progresse que porté par ses ailes, après avoir fait le vide en lui-même et avoir nourri l'élan de son cœur. Nous verrons que par la *kramamudrā* il s'élance dans toutes les directions à la fois. Cf. Ṛg Veda IV. 40, le cygne qui siège dans le ciel clair.

6. *Kramamudrā*, cf. śl. 51 et pp. 64. 158.

Afin de pénétrer dans le cœur, sujet conscient naturel, affranchi des limitations temporelles et sociales, fondement universel, il faut prendre intérieurement conscience de la nature réelle du Soi au moment de la perception d'un objet quelconque ; on remonte de proche en proche, de l'objet perçu à l'organe des sens, de ce dernier à la pensée dont il dépend et de la pensée au sujet agissant.

Dans l'Ajaḍapramātṛsiddhi, Utpaladeva distingue le pur et unique sujet conscient de la multiplicité artificielle engendrée par nos pensées dualisantes : Si, dit-il, la prise de conscience a lieu de façon limitée et discontinue, elle consistera en ' ceci ' (*idam*, extériorité) ; si, par contre, elle repose en sa propre essence, elle sera le Je suprême (*aham*, intériorité). Et cette modalité du Je repose dans l'essence de la lumière consciente (XXII. 22-23).

Abhinavagupta disait également que pour atteindre le suprême Sujet conscient, il fallait examiner à fond les expériences particulièrement vives et intenses comme la jouissance et la douleur, les impressions objectives de couleur, etc.

Les désirs étant assouvis, le repos en soi-même s'accompagne de bonheur et de joie mystique : « Si un yogin se fond dans le bonheur incomparable éprouvé à jouir de chants et autres plaisirs sensibles, parce qu'il n'est plus que ce bonheur, (une fois) sa pensée stabilisée, il s'identifiera (complètement) à lui. » (Vijñānabhairava, 73). La satisfaction permet en effet de s'intérioriser et d'accéder à la plus haute des béatitudes, celle du Soi. Un verset de maîtres inconnus déclare de même : « Qui sait jouer vraiment d'un instrument de musique, *vīṇā* ou autre, qui est versé dans les traités musicaux et qui sait battre la mesure, entre sans effort dans le chemin de la délivrance ».

Jouer ou écouter un air de musique avec une extrême précision, en se concentrant à chaque instant sur chaque son au moment où il surgit, affine la sensibilité et vous fixe dans le présent — l'actuel ; alors, bien affermi dans le Soi, vous devenez apte à saisir au vol ses moindres intimations qui passent comme l'éclair. A l'aide d'une telle prise de conscience[1], la grande lumière *(mahāprakāśa)* s'accroît, elle gagne en clarté et en intensité. Bhaṭṭanārāyaṇa, dès le premier *śloka* de son Stavacintāmaṇi le proclame : *Paśyantī*[2], par sa douce voix, fait resplendir la majesté de Maheśvara ou *Prakāśa*, Lumière consciente qui est aussi le Verbe, *parāvāk*.

Ainsi Mahāprakāśa prospère en devenant le maître des énergies divines et l'égal de Śiva : « Détruis ce qui se manifeste comme non-plénitude en t'absorbant fermement dans ce qui se manifeste comme plénitude puis à ta guise, émets, stabilise, résorbe les mondes, dissimule et illumine[3] (leur nature). » (Stance anonyme).

3

Le Soi, en vérité, est l'origine de l'univers. Personne n'en demande la preuve. Qui donc, en effet, plongé dans le flot du Gange, aurait soif ?

1. *Vimarśa.*

2. Parole « voyante ». Cf. śl. 50. Voir aussi le Stavacintāmaṇi de Bhaṭṭanārāyaṇa, La Bhakti, L. Silburn. Comm. p. 99-100.

3. Cache leur nature véritable, celle du Soi, ou la dévoile. Cf. la quintuple activité de Śiva p. 139.

Imaginer que l'on puisse démontrer la réalité de l'*ātman* à l'aide de preuves logiques ou de critères de connaissance[1], qui eux-mêmes baignent dans la lumière du Soi, est non moins stupide que de supposer qu'un homme immergé dans un fleuve mourrait de soif.

On ne peut rien expliquer sans l'*ātman* dont la lumière consciente est unique et qui se tient à l'intérieur même de ces preuves. Maheśvarānanda cite un verset d'Utpaladeva afin de montrer que l'objet n'apparaîtrait pas à l'extérieur s'il ne résidait dans le Soi, véritable Sujet : « Si l'objet n'était pas par nature lumière consciente, il ne se manifesterait pas, même (au moment de la connaissance[2]), et resterait tel qu'il était auparavant (à savoir inconnu). La lumière consciente (subjective) n'est pas distincte de (l'objective) ; elle forme donc l'essence de l'objet »[3]. Lumière, conscience, existence et manifestation ne font qu'un.

Tant que la véritable essence ne se révèle pas, le sujet semble contracté, pourtant cette contraction n'est que pure conscience, sinon elle ne serait rien ; voilà donc pourquoi tout sujet est identique à Śiva lui-même. C'est ce que Kṣemarāja exprime de façon cryptique : « Si (l'on définit) la non-manifestation (à la conscience) comme ce qui ne se manifeste pas, alors la manifestation seule reste. Et si l'on dit qu'elle se manifeste, puisque sa nature est de se manifester, alors (ici encore), ce qui reste est la manifestation[4]. »

Dans ces conditions, quel critère de connaissance serait susceptible d'éclairer la lumière infinie, évidente par soi ? Toute preuve étant momentanée, relative à un sujet défini, ne peut donc s'appliquer au Seigneur, Lui la Conscience pure et immuable : « A quoi bon prouver à l'aide de critères l'éternel Sujet, incarnation d'un éclat perpétuel ? » dit à juste titre Utpaladeva[5]. On ne peut prendre conscience de choses variées que si les diverses connaissances se détachent sur un fond commun, la Lumière universelle qui les éclaire et les unifie entre elles ; même si elles apparaissent séparées les unes des autres, elles ne perdent jamais leur identité avec le Sujet conscient.

Les moyens de connaissance[1] n'ont donc aucune efficace à l'égard de Śiva ; il leur faut opérer encore et encore[6] en vue d'un résultat nommé *pramiti*, connaissance bien établie. Mais le Sujet étant une lumière ininterrompue possède en lui toutes ces connaissances. « Si, déclare Abhinavagupta, les moyens de connaissance eux-mêmes confèrent aux choses (leur) vie, la vie suprême de ces (moyens) est Parameśvara en personne. » (T. A. 1. 55).

Mais, objectera-t-on, si Śiva ne dépend de rien, ni de preuves ni d'aucun expédient, n'est-il pas inconnaissable ? Comment alors l'atteindra-t-on ? A cette question que, dans le Kiraṇaśāstra, Garuḍa posait à Nārāyaṇa, il fut répondu qu'on appréhende Śiva de façon immédiate en une intuition *(anubhava)* comparable par son intensité et son caractère direct à la faim ou à la soif : ces fortes impressions étant, comme la Réalité śivaïte, libres de pensées dualisantes. (T. A. I. 75-76 et comm.).

Le fleuve dans lequel tout homme est plongé sans pouvoir jamais en

1. *Pramāṇa*.
2. Cf. les trois instants de la perception d'un objet, ici p. 42-43.
3. I. P. v. 1. 5. 2.
4. P. H. Comm. du *sūtra* 4.
5. I. P. II. 3. 16.
6. *Abhinavābhāsa*.

sortir et où il peut apaiser sa soif, représente le Soi ou Śiva ; c'est donc de lui — et de la certitude qui accompagne sa connaissance — qu'il faut partir :

4

Celui que même les ignorants connaissent, que même les porteuses d'eau[1] reconnaissent, à qui seul (revient) l'hommage, ce Maître de l'énergie, qui donc ne le tiendrait pas pour évident ?

Tout homme connaît le Soi lorsqu'il assume l'existence de l'ego dans sa vie quotidienne, à l'occasion d'une opinion banale : je suis gros, je suis maigre. Il ne peut donc nier sa propre existence bien qu'il ne cesse de confondre le Soi avec le moi empirique prisonnier de son flot d'expériences.

Kula désigne l'énergie : le maître de l'énergie est Śiva quand il s'agit de l'énergie divine et omnipotente ; mais lorsque Śiva se manifeste dans un corps humain, *kula* n'est plus que l'énergie de ce corps et de ses organes. Ainsi Śiva doué d'un corps est celui qui rend hommage ; en se prosternant, du seul fait qu'il existe, il réalise Śiva, le Soi. On peut ainsi soutenir que tous les êtres sans exception aiment spontanément Śiva car ils s'aiment eux-mêmes : « O Seigneur ! s'écrie Utpaladeva, Tu es le Soi de tout être et tout être est attaché au Soi. Ton amour se réalise donc de lui-même. » (S. I. 7).

Quant au monde inanimé, il doit son existence à la lumière consciente laquelle, en revêtant l'aspect du soi et du non-soi, possède seule une libre existence. « Les choses se révèlent sur le fond du sujet conscient et les sujets individuels ne forment plus qu'un seul Sujet que caractérise la vie. Cette vie consiste en connaissance et en activité ; il faut donc considérer l'individu comme Parameśvara, le Je universel, Seigneur tout-puissant qui jouit souverainement des pouvoirs de connaissance et d'activité. En vérité, l'existence des choses inanimées repose sur l'être sensible ; connaissance et activité forment donc la vie même des choses inanimées[2]. » Le sujet prend conscience de lui-même en affirmant sa subjectivité transcendante et vivante.

5

La perception immédiate est limitée (par l'objet) et l'inférence qui en découle, également limitée. N'est-il donc pas extraordinaire que seul le flambeau rayonnant de la Révélation fasse resplendir Sa gloire ?

L'auteur mentionne ici trois critères de connaissance : *pratyakṣa*, *anumāna* et *āgama*. La connaissance sensorielle immédiate, comme l'inférence, a un champ restreint car l'homme ordinaire ne perçoit à l'aide de ses sens qu'un petit nombre de choses ; de même il ne peut établir de rapport d'inférence entre toutes les choses. Le *pramāṇa*, nous l'avons dit, ne joue qu'à l'égard du sujet limité et, ici encore, il n'opère que sur l'aspect objectif

1. Considérées au Kaśmīr comme les êtres les plus stupides.
2. I. P. 1. 1. 4. avec glose d'Abhinavagupta.

nullement sur l'aspect subjectif[1]. Il n'a donc rien à faire avec le Sujet ultime et véritable. Ainsi la connaissance logique ne peut démontrer celui qui est lumineux par soi-même ; dire qu'il ne se manifeste pas avant qu'on en fasse la preuve signifierait qu'il n'a pas d'existence puisqu'il n'est rien d'autre que pure conscience. Par contre, la Révélation contenue dans les Livres sacrés ne se trouve pas pareillement limitée ; elle seule est donc apte à éclairer le Soi illimité par essence en lui révèlant Sa propre majesté faite de Lumière consciente *(mahāprakāśa)*.

« Les *āgama*, dit Abhinavagupta, ont tous pour auteur l'Être suprême omniscient, » les *mantrāgama* relevant de Śiva et les *vidyāgama* de l'énergie. « Le terme révélation *(āgama)* a pour sens réel *vimarśa*, libre prise de conscience du Seigneur suprême dont la Lumière est ininterrompue et à laquelle rien n'échappe[2]. » C'est là le flambeau qui chasse les ténèbres et engendre un inexprimable émerveillement dès que sa glorieuse Essence se révèle.

« Je m'incline, dit-il encore, devant ce suprême océan de la Révélation fait d'une multitude de pierres précieuses assouvissant tous les désirs, ces pensées touchant à la Réalité de Śiva. Dès qu'ils l'ont rejoint, tous les fleuves que sont les autres *āgama* accèdent à la plénitude et atteignent leur but[3]. »

6

Certains (pensent) que la nature ineffable du Soi peut se définir comme distincte (du Seigneur) ; pour eux qui se détournent (ainsi) du Soi, que subsiste l'erreur (tendant) à séparer les privilégiés (de ceux qui ne le sont pas).

L'erreur des ignorants ici définie porte à la fois sur leur Soi, sur Śiva et sur l'univers ; on peut la définir de diverses manières : ou bien ils posent le Soi ou le Seigneur comme une substance inaccessible et extérieure à eux, faisant ainsi de lui l'œuvre de leur pensée. Ou encore ils considèrent le Soi comme différent du Seigneur et des choses également et se croient indignes de l'état śivaïte. Mais de toutes façons, il s'agit d'une même erreur, celle qui prétend appréhender le Soi comme on perçoit un objet, alors que le Soi est le voyant même, la pure intériorité qui exclut toute extériorité. C'est au dedans de nous qu'agit le Seigneur en tant que cause de l'univers. Ces ignorants se détournant ainsi du Soi, s'orientent vers d'autres réalités et dispersent leur énergie ; au lieu de se mettre en quête du Je, le Chercheur, ils s'efforcent de déterminer qui est digne ou non d'accéder à Śiva. Laissons-les à leur sort, nous ne pouvons rien pour eux ! En fait point n'est besoin de qualification ni d'aucun privilège pour appréhender spontanément le Soi auquel tous les hommes ont droit par nature ; mais celui qui a perdu l'intuition de son essence véritable s'agite comme un insensé qui se croit possédé par un esprit malfaisant :

« A la question ' qui es-tu ? ' que peut répondre celui qui (tel) un possédé, veut, sans avoir reconnu le Soi, discerner autre (chose que lui) ? » dit

1. I. P. v. III. 1-1.
2. Id. p. 186 l. 11. Cité V. B. p. 9.
3. Id. III. l. 1.

Abhinavagupta dans la stance finale à son commentaire de l'Īśvarapratyabhijñākārikā. Et il explique : on dissipe de la manière suivante l'erreur d'un homme qui se croit ravi par un esprit bien qu'il soit encore là : ' qui es-tu ' ? lui dit-on et, s'il répond, ' celui dont la figure et les vêtements sont ainsi ' on lui dit alors ' regarde, les voici '. Ces explications répétées n'engendrent aucune réalité nouvelle mais lui permettent de prendre conscience de sa personne comme présente. De même se dissipe l'erreur des gens ordinaires qui pensent ' ' je ne suis pas le Seigneur ', erreur à l'égard du Soi qui brille toujours en tant que ' Je ' — lorsqu'on leur répète : ' tu es cet Īśvara doué de libre pouvoir quant à la connaissance et à l'activité ; le monde dépend de toi comme un royaume de son roi, c'est en toi que le monde brille, en toi qu'il réside ; c'est toi, Conscience par essence, qu'il a pour condition, d'où il surgit et où il se résorbe '[1] ».

Selon le Saṃvitprakāśa : « Puisque ce visible tout entier ne diffère nullement de la vision et que la vision n'est pas différente du voyant, l'univers n'est autre que le voyant lui-même. » Si tout se ramène à l'Un, à quoi bon se soucier de privilège et de dignité, la délivrance elle-même ne peut être poursuivie comme une fin en soi : « Du point de vue de la Réalité absolue, il n'existe aucun lien et, en l'absence de lien, la délivrance n'existe pas, tous deux étant forgés par la pensée dualisante. »

Libération et *saṃsāra*, ces deux manifestations du Seigneur, dépendent d'une idée bien enracinée *(abhimanana)* ; lorsque l'idée fausse du *saṃsāra* sera éliminée, on aura la délivrance (I. P. v. p. 130, l. 1).

Le *śloka* suivant définit ce qu'il faut faire et ne pas faire en indiquant leur commune essence :

7

« Où est l'inclination, là est le précepte ; où elle n'est pas, là l'interdiction ». Pour nous qui (considérons) les traités comme un simple épanchement du Cœur, voilà la discrimination.

L'auteur commence par citer quelques exemples d'actes interdits (prendre certaines nourritures) ou d'actes prescrits, telle l'adoration du matin et du soir, mais il précise qu'il n'y a pas d'inclination véritable ni pour l'un ni pour l'autre.

Ruci, attraction, penchant irrésistible est défini par Abhinavagupta comme « une libre volonté que ne restreint aucun but » (I. P. v. Vol. II, p. 90, l. 2). Ne pouvant tendre qu'au Soi, elle constitue ce que les traités s'accordent pour prescrire : la Connaissance mystique intériorisée *(jñāna)*. Par contre, l'interdit, ce pour quoi on n'éprouve aucune attraction, comprend l'ensemble des phénomènes impurs, l'extériorité entière, et nullement un objet particulier quel qu'il soit. D'après une citation du Saṃvitprakāśa : « Tout ce qu'on peut abandonner, qu'on l'abandonne ; incontestablement c'est ce qu'il faut rejeter ; quant à ce que l'on ne peut absolument pas abandonner, voici ce qu'il faut acquérir. » Et le Soi, immuable par nature, est la seule chose dont on ne puisse se défaire ; par contre, bien et mal font partie du factice *(akṛtrima)*, du changeant, de ce qui n'est pas à demeure et dont on se sépare aisément.

1. I. P. v. II. III. 17. vol. II p. 130.

Maheśvarānanda dit aussi dans son Saṃvidullāsa :

« Si l'on prend le prescrit et l'interdit pour critères de la vérité, le (véritable) critère sera en dernière analyse Parameśvara lui-même, car seul l'omniprésent qui transcende tout peut faire du prescrit, l'interdit et de l'interdit, le prescrit. »

Parispanda désigne le flot frémissant qui s'écoule du Cœur au moment où l'on s'absorbe dans la Conscience universelle : alors le Je se révèle en sa plénitude sous forme de prise de conscience du Seigneur. Faite d'un extraordinaire émerveillement, cette vibration du cœur unifie intensément et d'un coup toute la conscience ; libre réalisation intuitive et globale *(parāmarśa)*, c'est elle l'épanchement spontané du cœur, elle encore le vrai contenu des traités.

La Bhagavad Gītā oppose aux véritables dévots qui atteignent la stabilité du Soi certains buveurs de soma aspirant à acquérir des mérites à l'aide du sacrifice : « Ainsi vont et viennent ceux qui vivent selon le triple dharma (les trois Veda), livrés aux désirs. Quant à ceux qui, s'absorbant en Moi et en nul autre, M'adorent, à ces hommes toujours unis à Moi, j'apporte une félicité assurée ». (IX. 21-22).

Le Vijñānabhairavatantra condamne lui aussi la pureté rituelle ou morale qui ne permet pas d'échapper au réseau des renaissances : « Cette pureté qu'enseignent les gens de peu de savoir apparaît dans la doctrine de Śiva comme une véritable impureté. Il ne faut pas, en vérité, la considérer comme pure mais comme polluée. C'est pourquoi, (s'affranchissant) de pensées dualisantes, qu'on parvienne au bonheur. » (123).

La Śrīvijñānendukaumudī définit à son tour la vraie pureté : « Lorsque, grâce à son apaisement, la pensée jouit de la Réalité plénière, voilà en vérité le pur sanctuaire ; quel autre y aurait-il donc ? » Comparées à la véritable pureté, celle du Soi, les notions de bien et de mal semblent relatives puisque selon le Kālikāmata : « L'acte qui précipite inexorablement les gens en enfer est celui-là même qui fait prospérer les connaisseurs des trois temps. » Ces omniscients transcendent passé, présent et avenir et vivent dans un présent parfait, une béatitude inaltérable. Le mal ou la douleur ainsi que l'obstacle qui les arrêtaient sur la voie leur apparaissent désormais comme une pierre de touche et l'instrument de leur progrès.

8

Celui dont le cœur se refuse à scruter le Soi qui est par nature la Réalité, cet homme, comme sous la poussée venimeuse du doute, est égaré par la peur des renaissances.

Le devenir phénoménal *(saṃsāra)* que va définir Maheśvarānanda se ramène à une attitude extériorisée : l'homme du monde extraverti ne dirige jamais son attention vers la Réalité intérieure *(ātman)* dans laquelle ses énergies se trouvent unifiées et en parfaite harmonie. Étant ‘ entravé ’ par des énergies limitées, on le nomme *paśu*, bétail : il fait partie du troupeau transmigrant de naissance en naissance, c'est un *saṃsārin* que les circonstances de la vie ballottent de-ci de-là.

Les Śivasūtra définissent l'homme libre qui a conscience de sa véritable nature en ces termes : « Le Soi est la Conscience absolue[1] »; mais à l'homme

1. *Caitanyam ātmā* I. I.

ordinaire, extraverti, au soi limité, ils appliquent la formule suivante : « Le Soi est la conscience relative »[1]. Ce dernier est le sujet conscient soumis à l'illusion *(māyāpramātṛ)*. En se voilant, la pure Conscience[2] douée de puissance et de liberté s'est transformée en une conscience empirique[3] qui a pour support le corps, le souffle, et des prédispositions inconscientes *(saṃskāra)*. Ignorant sa nature réelle, cet être limité souffre d'une lancinante alternative et du plus violent des poisons, le doute : « Par la faute de l'ignorance, dit le Sarvavīra, le monde est la victime des doutes ; de là procèdent émission créatrice et résorption. »

Le doute implique extériorité, dualité du moi et du non-moi, laquelle engendre angoisse, peur et hésitation comme le reconnaissait déjà la Bṛhadāraṇyakopaniṣad : « Le Soi existait seul à l'origine... En regardant autour de lui il ne vit rien d'autre que lui-même... Il eut peur : c'est pourquoi celui qui est seul a peur. Puis il considéra : puisqu'il n'existe rien d'autre que moi, de quoi aurais-je peur ? Et, du coup, sa peur s'évanouit. De quoi aurait-il eu peur ? C'est d'un autre qu'on a peur. » (I. 4-8).

Aussi longtemps qu'il ignore son unité et son identité au Tout, l'homme est rempli de crainte, il se tourne vers l'extérieur et cherche hors de lui le bonheur qu'il n'a qu'en lui-même ; de là naissent doutes et conflits. D'après Abhinavagupta (T. A. I. 253-6) le doute point lorsque la conscience s'aventure vers l'expérience objective et s'interroge, indécise à la vue d'une ombre : est-ce un arbre, est-ce un homme, parce que la certitude de l'expérience purement intérieure lui fait défaut.

En quelques lignes, Maheśvarānanda montre la Conscience suprême, Kālasaṃkarṣaṇī, passant de l'état de maître à celui d'esclave[4] et d'être limité dès qu'elle perd le sentiment de sa plénitude. Mais lorsqu'elle se tourne vers l'intérieur afin de discerner sa véritable essence, elle se libère. Ainsi la délivrance se ramène à une connaissance exacte tandis que la transmigration procède d'une connaissance erronée parce que limitée, et dans laquelle l'individu s'identifie avec le flot de ses propres expériences.

Abhinavagupta décrit l'épanouissement qui caractérise l'état théopathique auquel aboutit le discernement du Soi : « Śiva conscient, libre, d'essence transparente, sans cesse vibre, et cette suprême énergie monte à la pointe extrême des organes sensoriels. Il n'est plus alors que jouissance et cet univers tout entier apparaît vibrant (lui aussi). En vérité, je ne vois pas où pourrait se loger cet écho qu'est la transmigration. »

Le yogin ne quitte pas l'extase du Quatrième (état) au cours de ses connaissances variées ni même au sein de l'action (c'est-à-dire en *kriyāśakti*) quand il utilise ses organes pour entrer en communication avec le monde qui pour lui n'est plus que béatitude. Cette idée centrale dans le système Krama est exposée par le Saubhāgyahṛdaya[5]. Śiva, siégeant dans le cœur, jouit des choses merveilleuses offertes par la Déesse qui va et vient du cœur à la pointe des organes ; l'univers frémit à son tour de cette même conscience et n'est plus que jouissance, celle du Soi.

Afin de définir la véritable connaissance, Gorakṣa cite les Śivasūtra : « Le discernement (constitue) la connaissance du Soi »[6].

1. *ātmā cittam* III. I.
2. *Caitanya, citi.*
3. *Citta.*
4. *Pati* à *paśu.*
5. Stance 2 ici p. 83.
6. *Vitarkātmajñāna.* I. 17.

Cette compréhension intuitive : « je suis Šiva, le Soi du cosmos », porte uniquement sur l'énergie *(vimarśa* ou *śakti)*, nullement sur la conscience (*prakāśa* ou Śiva), le réalisateur même éternellement présent : « Puisque Īśvara, le Soi de chacun, souverain de tous les êtres vivants se révèle spontanément à eux comme sujet connaissant et agissant, la seule chose à faire est de le reconnaître ». (Iśvarasiddhi). Il ne s'agit donc pas d'une connaissance nouvelle, mais d'une prise de conscience où l'on se reconnaît soi-même comme le Soi universel et autonome.

Le Vijñānabhairava nous enseigne comment : « Quand on se renforce dans la (réalisation suivante) : je possède les attributs de Šiva, je suis omniscient, tout-puissant et omnipénétrant, je suis le maître suprême et nul autre, on devient Šiva. » (109).

Si la réalité śivaïte réside partout, dit Somānanda, alors peu importe qu'elle soit connue ou inconnue, puisqu'on ne peut la tenir à distance (Šivadṛṣṭi).

La reconnaissance de sa propre efficience met un terme à l'angoisse : « Celui qui connaît le Soi surmonte la douleur » déclare une Upaniṣad. Mais Utpaladeva va plus loin encore : « Puisque, Seigneur, j'adhère intimement à Ton corps universel, lors des maux qui me frappent, non seulement puissent mes craintes s'évanouir, mais encore que ma joie exulte ! » (S. VIII. 12). Commentant ce verset, Maheśvarānanda explique : il parvient au quatrième état et jouit d'émerveillement quand il plonge dans le lac d'ambroisie débordant de félicité et de conscience et réalise l'identité à Šiva. Sous l'effet d'une excitation sans mesure, propre à la liberté du Soi, il se découvre soudain le créateur de l'univers : « Un roi régnant sur la terre entière, sous l'exaltation joyeuse que lui cause sa puissance, peut exercer par jeu les activités d'un fantassin ; ainsi de même, le puissant Seigneur s'amuse, en sa joie exubérante, à assumer les formes diverses de (l'univers). » (Šivadṛṣṭi I. 37-38).

9

Le plus beau des rubis est voilé par l'éclat de ses propres rayons. Ainsi, bien qu'il resplendisse du plus grand éclat pour tout le monde, le Soi n'est pas manifeste.

Le Soi se cache sous un éblouissement silencieux, voilé et déformé par l'extension de ses propres énergies comme la pierre précieuse par ses rayons ou comme le soleil de midi que son éclat excessif dérobe aux regards ; la lumière du Soi est nuit[1] pour la pensée empirique et pour les sens, les pensées dualisantes n'ayant nul accès à la lumière parfaite et sans ombre.

Revêtant l'aspect de *kalāśakti*, l'énergie engendre des énergies multiples et limitées qui cachent le Soi au point de le rendre méconnaissable : ces mêmes énergies servent aussi à le révéler dès qu'elles recouvrent leur

1. Les chrétiens avec le Pseudo-Denys et Saint Jean de la Croix connaissent eux aussi la divine obscurité due à un excès de lumière. Et les Ṣufi : « C'est un Être puissant toujours présent en même temps qu'inaccessible et absent, voilé par ses rayons à sa propre Lumière, par ses qualités à la compréhension qu'on peut avoir de Lui, par ses noms divins à sa propre Essence ». Ibn Al-A'rābi, cité par René Khawam. *Propos d'Amour des mystiques musulmans*, p. 129 éd. de l'Orante, Paris 1960.

infinitude. En conséquence, reconnaître le Soi[1] revient à prendre conscience de ses énergies, car le Soi, éternellement lumineux par lui-même, est toujours perçu ; il se manifeste librement sous des aspects conscients, en partie ou en totalité, et sous des aspects inconscients. Lorsque *māyā*, grande énergie du Seigneur, obscurcit le Soi, celui-ci n'est pas réalisé sous tous ses aspects et n'apparaît pas doué de toute son efficience. C'est donc en vue d'éveiller la conscience de soi en sa perfection qu'on enseigne la voie Pratyabhijñā en dévoilant les pouvoirs infinis de connaissance et d'activité propres au Seigneur. Mais une conviction[2] absolue est ici indispensable[1]. Il faut croire à la toute-puissance de la conscience, croire que rien n'est impossible puisque nous sommes libres, puisque nous sommes Šiva même. C'est parce que nous avons oublié notre majesté native que nous nous croyons impuissants et le sommes effectivement devenus.

Notons que l'acte qui conduit à cette révélation écarte l'ignorance, il ne fait pas connaître. Utpaladeva[3] donne un exemple pour montrer que la reconnaissance *(pratyabhijñā)* sert à réaliser le Soi déjà connu mais non perçu pour ce qu'il est réellement, à savoir identique à Šiva et tout-puissant comme lui : Une jeune fille aime un vaillant guerrier dont elle a entendu louer les hauts faits et qu'elle n'a jamais vu ; elle va l'épouser et la cérémonie nuptiale est sur le point d'être célébrée ; sur ses instances répétées, le jeune homme a été amené en sa présence : elle n'éprouve néanmoins aucune joie à sa vue parce qu'elle ne sait pas qui il est, elle ne le reconnaît pas et ne le distingue pas des autres ; de même, bien que le souverain de l'univers se manifeste depuis toujours sous forme du Soi en chacun de nous, pourtant il ne remplit pas notre cœur de joie pour la seule raison qu'il ne nous apparaît pas en toute sa gloire. Mais si, grâce à quelques mots du messager, ou si apercevant d'elle-même quelque qualité notoire du guerrier, la jeune fille prend conscience que son bien-aimé est là devant elle, son cœur s'épanouit aussitôt et elle éprouve ' le repos du cœur ' ; de la même façon l'homme ordinaire confond le Soi avec le flot de ses propres expériences ; cependant si un maître l'instruit ou s'il se convainc de son pouvoir, il recouvre sa liberté originelle et reprend conscience de lui-même.

Non plus que les critères logiques, les causes d'ordre religieux : injonctions, récitations etc. ne pourront opérer à l'égard du Seigneur en le révélant, puisqu'il est éternel et brille par soi. C'est ce que dit encore Utpaladeva dans une autre de ses œuvres : « Ce n'est pas en vertu de la méditation ni de la récitation, c'est sans règle préalable que Šiva se manifeste uniquement ainsi (par la grâce et spontanément) à cet être plein d'amour dont nous chantons la louange. » (S. I. 1).

10

La lumière consciente — lampe de bon augure du monde existant et du monde inexistant — flambe haut. L'huile qui s'élève (entraînant) un cortège d'impuretés se consume au sommet de la mèche, (cette) prise de conscience de soi.

1. I. P. v. I. I. 3. vol. I. p. 35, 38 avec glose d'Abhinavagupta.
2. Id. p. 38 *abhimāna*, com.
3. I. P. v. IV. 2. 2. II p. 274-5 avec le comm. d'Abhinavagupta librement traduit.

La lumière *(prakāśa)* enveloppe toute chose, rien ne lui échappe, pas même l'inexistant dont la fleur du ciel et le lait de l'oiseau sont des exemples classiques ; engendrés par la conscience, ils existent au même titre que les choses objectives ; la conscience, de par sa suprême liberté que rien n'entrave, pouvant forger à son gré conceptions et phantasmes. La conscience n'est pas seulement lumineuse, elle prend conscience et réfléchit[1]. Les relations qui unissent intimement la lumière consciente et la vie qui l'anime sont comparables à une lampe : la flamme qui s'élève verticalement constitue *prakāśa* et la mèche apparaît comme *vimarśa*, conscience de soi, qui consume l'huile et ses impuretés afin de les transformer en une pure lumière consciente.

La fusion parfaite entre la lumière et l'huile impure et lourde grâce à l'énergie — flamme de la mèche imprégnée d'huile qui devient clarté lumineuse — montre bien le passage du plan grossier au plan subtil puis au suprême : la flamme qui monte dissout l'huile dans sa lumière ; en devenant pure lumière, le feu se purifie de sa matérialité dans l'acte même qui émet la lumière.

Comme une lampe ordinaire, cette ' bonne lampe ' s'éclaire elle-même en même temps que les objets qui l'entourent ; mais en outre elle perçoit sa propre lumière, elle sait qu'elle sait, elle se révèle donc force consciente de soi. Cette flamme forme ainsi la vie de la lumière universelle ; elle flambe haut[2] afin de répandre sa lumière en tous lieux et transcende l'ensemble des objets éclairés en s'élevant toute droite vers le pur Sujet conscient *(pramātṛbhāva)*.

Kṣemarāja (P.H. 14) compare lui aussi la conscience dynamique *(citi)* à un feu qui dévore entièrement la différenciation phénoménale ; même quand elle atteint le stade inférieur de sa manifestation, celle du sujet soumis à l'illusion *(māyāpramātṛ)*, elle dévore le combustible, l'objet connu, simple parcelle de conscience, pour l'assimiler en l'identifiant à elle-même. Mais en ce cas, et à la différence de ce qu'exprime notre *śloka*, elle ne le consume pas entièrement : des traces demeurent encore dans la pensée d'où le monde surgira à nouveau.

Il faut donc s'emparer de la force consciente[3] si l'on veut identifier l'univers au Soi ainsi que l'enseignent les Kramasūtra : « Comme un feu bien enflammé consume son combustible, ainsi il faut dévorer (ces) liens que sont les objets sensoriels. »[4].

Ceci n'est pas impossible parce que, même recouverte par l'illusion, la Conscience n'a pas perdu sa nature première ni son efficience native à l'image du soleil voilé par les nuages.

Maheśvarānanda cite ici le fameux śloka d'Utpaladeva[5] pour montrer que la conscience privée de *vimarśa* serait semblable à un cristal de roche apte à refléter l'univers mais sans en être conscient, tandis que *vimarśa* est

1. *Vimraṣṭṛ*, qui peut être retour sur soi ou réaction intellectuelle selon qu'elle s'intériorise ou s'extériorise. Cf. p. 28 et p. 35.

2. « Ce qui brûle bien brûle haut : conscience et flamme ont le même destin de verticalité ». Voir à ce sujet les profondes réflexions de G. Bachelard, « La Flamme d'une chandelle ». Paris 1962 p. 29. « Cette énergie de verticalité », selon sa formule, s'applique à la *kuṇḍalinī*, feu central *(udāna)* qui consume la multiplicité à mesure qu'il s'élève.

3. *Balalābhe viśvam ātmasātkaroti*. 15.

4. *Yathā vahnir uddhodhito dāhyaṃ dahati tathā viṣayapāśāt bhakṣayet*. Nous citons ce passage parce qu'il contient un extrait précieux des Kramasūtra.

5. I. P. v. 1. 5. II. Cf. ici p. 23.

une prise de conscience vibrante, jaillissement fulgurant et vivant, telle la flamme qui exprime bien la vie animatrice de la conscience. Grâce à *vimarśa*, *prakāśa* réagit aux reflets qui se manifestent en elle-même et en prend pleinement conscience.

La lumière de la lampe évoque plusieurs versets, flamme énergique et destructrice, celle du bûcher funéraire : de même que le bois léché par les flammes n'est plus que feu, ainsi la conscience limitée — bûcher funéraire — si elle est bien enflammée, s'identifie à la Conscience suprême[1].

Et la Bhagavad Gīta : « O Arjuṇa, le feu de la connaissance réduit en cendres toutes les actions ». (IV. 37).

Le Saṃvidullāsa : « L'expansion de la grande liberté est pour moi semblable à la chaleur du feu, à la fraîcheur de la lune, à la douceur de l'air, à la dureté de la pierre, des rocs, à la totale inconscience des choses inanimées et à l'éveil chez les yogin. » La liberté de Parameśvara réside ainsi jusque dans l'impureté.

Cette impureté est triple : finitude, illusion et action : « l'impureté de finitude *(āṇavamala)* due à l'obscurcissement de la véritable nature a deux aspects : ou perte de la libre puissance chez l'être omniscient ou bien perte de la conscience chez l'être libre », selon la définition qu'en donne Utpaladeva, dans l'Īśvarapratyabhijñākārikā (III. 2-4). Nous avons vu que l'Un à la fois omniscient et omnipotent se scinde en conscience et en puissance ; par cette rupture d'équilibre divers sujets conscients se manifestent ; les uns conservent une pure conscience mais n'ont plus la pleine liberté d'agir ; les autres ne perdent pas leur liberté, ils ne jouissent cependant que d'une conscience très imparfaite ; ils peuvent mais ne savent pas[2].

L'impureté de finitude cache la nature réelle du Soi, lequel se croit limité dès qu'il n'a plus l'intuition de sa plénitude originelle. On la nomme indifféremment ignorance ou connaissance limitée, l'ignorance n'étant nullement alors un manque total de connaissance mais une connaissance finie, du fait qu'elle n'est pas coextensive à l'objet à connaître et ne porte pas sur l'essence même de cet objet, en l'occurrence Śiva ou le Soi[3].

Les deux autres impuretés découlent de la première : lorsque l'omniscience se réduit à une connaissance restreinte, le sujet conscient se limite davantage, il est soumis à l'impureté de l'illusion *(māyīyamala)*, il acquiert des organes de connaissance et prend vivement conscience de la séparation. Il se manifeste alors en d'innombrables individus limités. Puis quand, dans ce monde différencié, et par la faute d'un désir déterminé, sa toute-puissance se ramène à une action restreinte, le monde lui apparaît comme extérieur et séparé du Soi, il acquiert des organes d'action et est soumis à l'impureté

1. « En s'éclairant se détruire... » G. Bachelard, op. cit. p. 37, cite Jean de Boschère (Derniers poèmes de l'Obscur, p. 148).

Mes pensées, dans le feu, ont perdu les tuniques
à quoi je les reconnaissais ;
elles sont consumées dans l'incendie
dont je suis l'origine et l'aliment.
Et pourtant je ne suis plus.
Je suis l'intérieur, le pivot des flammes.
. . . .
Et pourtant je ne suis plus.

2. Ces deux types sont les *vijñānakalā* qui se séparent ainsi de l'Être suprême.
3. T. A. I. 27.

d'action *(kārmamala)* : il s'arroge la responsabilité de ses actes, oubliant alors qu'il n'est que l'instrument de la volonté universelle. Il s'attache au mérite et au démérite ; ainsi confiné en lui-même, cet être qui transmigre est fort démuni en énergie selon l'expression de Kṣemarāja[1].

Pourtant l'universelle énergie consciente ne diminue pas, bien qu'elle se transforme sans arrêt. Elle retourne ici à son état originel ; l'énergie fournie par l'huile et tirée par la mèche redevenant flamme lumineuse en consumant les impuretés de la dualité.

11

Seule la lumière du Cœur existe vraiment ; dans l'activité créatrice elle est l'agent. Cette activité reposant en elle-même est prise de conscience de soi et, s'ébranlant, elle déploie l'univers.

Le verset précédent avait défini la lampe bénéfique, flamme de vie qui éclaire et qui palpite ; le présent *śloka* précise que sa lumière, unique ici-bas, est celle du Cœur.

Le Cœur — énergie divine fulgurante *(sphurattā)* — correspond à *vimarśa*, vie de la lumière *(prakāśa)* et prise de conscience du Je[2]. Il est donc à la fois lumière, énergie, existence ; lui seul existe, tout procède de lui, et par sa vibration il engendre l'univers.

Selon que la flamme s'élève toute droite sans faiblir ou qu'elle se couche, tendant à l'horizontale quand des tourbillons l'agitent, on distinguera deux aspects de son activité : reposant en elle-même dans la béatitude de son repos, sans créer — mais contenant le germe de la création — elle fait flamber haut sa pointe de lumière transparente et jouit d'une parfaite conscience d'elle-même, le cœur apaisé. Il suffit pourtant d'un souffle d'air pour que la flamme vacille : elle perd son élan vertical tandis que les ombres bougent et dansent sans arrêt. Elle faiblit, s'obscurcit ; la lutte entre ténèbres et lumière fluctuante dessine un univers mouvant, dispersé dans le temps et dans l'espace.

En conséquence la Spandakārikā dégage deux types d'action : « Deux états sont désignés par les expressions objet et sujet de l'activité *(kārya-kartṛtva)* ; le premier est périssable, le second, par contre est impérissable. » (14).

Dans les deux cas le terme *vimarśa* sert à désigner cette prise de conscience : *karmavimarśa* quand l'acte se dirige vers l'extérieur au moment où l'univers se déploie ; c'est là *kārya*, activité agitée par l'objet, celle d'un agent doué d'organes. Ou bien *kriyāvimarśa* lorsque cette activité encore illimitée et infinie, uniquement tournée vers l'intérieur, appartient au seul agent *(kartṛtva)* ; affranchie de toute agitation elle équivaut au *spanda*, acte vibrant impérissable et libre. Ce repos de la Conscience participant à la fois à félicité *(ānanda)* et lumière *(prakāśa)* s'accompagne d'un émerveillement indicible et d'une divine ambroisie[3].

1. *Śaktidaridra*, (P. H. sū. 9 fin du comm.). Il a perdu à la fois les pouvoirs d'action et de connaissance parfaites.
2. *Ahaṃparāmarśa*. Cf. ici p. 27.
3. *Camatkāra, amṛta*. Cf. T. A. III. 81 et 92, V. 82.

C'est au niveau même de la prise de conscience du Je que s'effectue la prise de conscience de l'objectivité[1] : celle-ci se manifeste soudain comme un tremblement dans la flamme ou comme un premier frisson dans l'océan de la conscience : « L'ébranlement initial d'où procède l'agitation *(kṣobha)* a lieu quand Śiva éprouve le désir de la félicité. Telle est la cause de l'émission créatrice. Les phonèmes *A* et *Ā* sont le mouvement de l'agitation de Śiva et de l'énergie, le germe du déploiement du Trikaśāstra, la vie même de tous les êtres vivants. »[2].

L'ébranlement *(spanda)* n'est encore qu'un moment total, sans commencement ni fin, et dont la fulguration trop rapide ne peut être perçue. On le nomme *dhvani* ou *parāvāk*, son, parole suprême et prise de conscience du Je *(parāmarśa)* : le Je vivant s'affirme et, en se posant, il met en branle la manifestation cosmique. Cette vibration de la conscience est qualifiée d'éternellement agissante *(satatodita)*, elle devient ensuite une vibration subtile *(parispanda)* puis un *spanda* de plus en plus perceptible qui rend compte du passage des catégories supérieures aux subtiles puis aux grossières. Le verset suivant traite donc du Je *(aham)*, germe universel dont émanent les trente-six phases de la Réalité :

12

Dans (cette) contraction de Paramaśiva[3] et de la terre, (contraction) qui a pour essence transcendante la Lumière consciente, ce qui les différencie l'un de l'autre, voilà l'éveil de la prise de Conscience du Cœur.

Pratyāhāra, terme technique emprunté aux grammairiens[4], désigne ici une pratique spirituelle ayant pour fin d'identifier l'adepte à *aham*, Je, ou au Cœur afin de tout illuminer et de tout vivifier par la lumière consciente. On la nomme transcendante pour la distinguer de la rétraction des sens et de la pensée utilisée dans le système yoga, avec laquelle elle ne présente aucune similarité, sauf le nom.

Comparable sous bien des aspects au *saṃpuṭīkaraṇa*, emboîtement ou coïncidence parfaite de Śiva et de l'énergie, le *pratyāhāra* n'a pas sa spontanéité car il comporte un certain effort. Il sert à s'identifier d'abord à Śiva puis à la manifestation cosmique et enfin à identifier ces deux termes entre eux. Cette pratique s'accomplit en deux temps : l'adepte plonge les catégories qui s'étendent de Śiva à la terre dans la Lumière consciente indifférenciée et les y fait fusionner ; il prend ensuite une vive conscience de ce qui relève de la terre et de la catégorie suprême, *śiva*, ainsi que des phases

1. T. A. V. 82.

2. P. T. p. 14.

3. Paramaśiva désigne ici la catégorie *śivatattva* et non Paramaśiva, l'absolu qui échappe à toute pratique.

4. D'après les grammairiens le *pratyāhāra* renferme plusieurs lettres ou affixes en une seule syllabe en combinant la première et la dernière, comme on le fait ici avec *aham*. Ainsi *AC* désigne les voyelles et *HAL* les consonnes. Cette étreinte se ramène à *samāveśa*, compénétration parfaite de l'univers et de Śiva. La réalisation du Cœur consiste à les unir en sachant ce qui appartient à chacun.

intermédiaires. Faite à la lumière de la phase précédente — *prakāśa* — une telle discrimination se présente comme l'énergie de l'acte de conscience, *vimarśa* de *prakāśa* et donc Śiva et *śakti* confondus. Appliquée aux phonèmes, la pratique *pratyāhāra* tend à *aham*, Je : elle rétracte le dernier phonème de l'alphabet *HA* (c'est-à-dire tout le déploiement de l'énergie jusqu'à la terre) dans le premier *A*, *anuttara* ou *akula*, le suprême Śiva. Puis à nouveau elle absorbe ce dernier dans le phonème de l'énergie *HA* afin de les unir étroitement. Entre ces deux phonèmes se trouve comprimée et fondue la substance des catégories ou l'ensemble des phonèmes qui les symbolisent, ainsi immergés dans leur fondement absolu, la Conscience lumineuse par soi, devenue le *bindu AM*, point sans dimension.

Lorsque, selon la méthode de contraction, *A* śiva et *HA* énergie émettrice sous son aspect grossier de *visarga* (contenant en elle la manifestation) coïncident en un point lumineux *M* — *bindu*, germe de la lumière indifférenciée ramassée sur elle-même — alors fulgure *AHAM* ou Paramaśiva dans lequel tout s'identifie. « La prise de conscience du Seigneur omniprésent — émission transcendante où Śiva et *śakti* sont inséparablement unis — est nommée, en raison de sa plénitude *AHAM*, le Je total. »[1].

Dans son commentaire à la Parātriṃśikā[2], Abhinavagupta précise encore : « Les voyelles commencent par le phonème *A;* au milieu se trouve l'ensemble des lettres-mères[3] *Ka*, etc. et à la fin le *bindu* qu'elles émettent. Cette divine émanation n'est rien d'autre que AHAM, Je, » c'est-à-dire le Tout, unité absolue du sujet et de l'objet.

Il dit aussi dans le Tantrāloka (III. 205) : « Cet univers se tient dans l'énergie et celle-ci dans le Suprême *(anuttara)* et ce dernier se tient en elle (coïncidence *AM* ou *bindu*). Ainsi se trouve réalisée la fusion parfaite de l'énergie et de l'omniprésent. »

Quand l'univers, en son état indifférencié de point sans étendue, repose dans la Réalité ultime, voilà l'*anusvara* ou *bindu* qui unissant *A* et *HA* fait de *A* et *HA* le *AHAM* ou Je. Mais qu'une distinction s'esquisse entre Śiva et la terre, et le premier ébranlement[4] ou éveil[5] du cosmos jaillira du Cœur suprême. Pourtant, du fait qu'il est le *bindu*, Śiva ne perd pas sa nature essentielle et unique même s'il se manifeste en des formes variées.

La pratique *pratyāhāra* nous fait donc assister aux deux mouvements d'émission créatrice et de résorption de l'univers en nous-même, car nous ne connaissons vraiment notre cœur, le Cœur cosmique, qu'en prenant pleine conscience de l'existence à la fois séparée et unie de Śiva et de l'énergie. *Aham*, Je cosmique, se présente comme la réalisation globale et le signe du souci constant d'une intégration totale *(mahāvyāpti)* à laquelle tend à chaque pas le système Trika. Voici ce que Abhinavagupta enseigne : « Le mot ' Je ' montre que la (Déesse) prend pleine conscience du principe qui donne vie à tous les sujets conscients et qu'elle découvre l'assouvissement ou l'état de parfaite plénitude après avoir reconnu la nature innée du Seigneur, grâce à l'enseignement de l'essence ainsi exposée. Somānanda disait de

1. T. A. III. 203.
2. p. 206.
3. *Yonijāla.*
4. *Prathamā tuṭi.*
5. *Unmeṣa.*

même : l'entrée dans le Cœur est démarche, connaissance. »[1]. C'est-à-dire acte, vie, mouvement.

13

Fusion en une seule (énergie) des milliers d'énergies perçues de toutes les manières possibles, tel est le suprêmement libre nommé Śiva, qui a pour essence l'élan de son propre cœur.

La plus haute des réalités ou catégories, celle de *śiva*[2], est l'intériorité plénière[3] dans laquelle aucune énergie ne fait défaut, intériorité mise à nu à l'issue de la fusion décrite par la stance précédente. Le nombre mille ainsi que *tathā tathā* expriment la plus complète conscience car Śiva perçoit alors tout — existant et inexistant — d'un unique regard, en un seul instant et il exerce simultanément des énergies innombrables.

Utpaladeva définit cette étape ultime comme l'union étroite des énergies de connaissance et d'activité[4], l'univers consistant alors en leur fusion parfaite. Celle-ci s'accomplit en la conscience dynamique *(vimarśa)*, la connaissance[5] ayant pour vie la conscience de soi bien apaisée. Ces deux énergies, parce que indifférenciées, engendrent une liberté et une béatitude éminentes.

Comment accède-t-on au *śivatattva?* Grâce à l'énergie sous forme de pur désir ou d'un élan du cœur tellement intense qu'il atteint d'emblée son but, en une fraction de seconde : « L'élan est *bhairava*, l'absolu »[6], élan extraordinaire, saut au-delà de soi-même, prise de conscience que rien n'interrompra plus, puisque l'absolu est à jamais reconnu et l'acte jaillissant, définitivement stabilisé. Cet acte du cœur qui transcende le monde des phénomènes est liberté absolue, car rien ne le précède en le déterminant ; il mène donc d'emblée à Śiva selon la voie supérieure, le *śāmbhavopāya*.

En devenant le Tout, un *jñānin* recouvre sa nature cosmique : « L'univers est plein de sa propre énergie » disent de lui les Śivasūtra[7]. En effet ce qu'il perçoit n'est plus que vibration de sa propre énergie consciente, énergie qui se déploie en activité créatrice *(kriyā)* de sorte que, tel Śiva, il agit effectivement ici-bas. Somānanda explique : « Śiva n'est autre que le Soi, omniprésent, conscience en repos, qui vibre dans toutes les modalités objectives, Lui dont la connaissance et l'activité ne cessent jamais de s'épandre librement et dont la volonté en fluant ne rencontre aucun obstacle. » (S.D. I. 2).

Et la Śrī Vijñānendukaumudī :

« On considère connaissance et efficience universelles comme des étapes de l'omnipénetration. Voilà l'état de Śiva consistant en une saisie émerveillée de sa propre lumière consciente. »

Lorsque l'élan du cœur atteint l'être véritable qu'il reconnaît soudain

1. *Hṛdy ayo gamanam jñānam. Gamana,* approche, fait d'atteindre, donc mouvement. P. T. v. p. 62-63.
2. *Śivatattva.*
3. *Pūrṇāhantā.*
4. I. P. v. III. 1. 1.
5. *Jñāna.*
6. *Udyamo bhairavaḥ* S. S. I. 5.
7. *Svaśakti pracayo viśvam,* III. 30.

en sa totalité, on ne peut déceler la moindre fissure entre existence et conscience, la vibration consciente ayant tout submergé : « Cette Conscience est l'Existence absolue et cette Existence absolue est la Conscience[1]. Là où Conscience et Existence se compénètrent, la félicité resplendit. S'il y a quelque part félicité, c'est là que résident Conscience et Existence. »[2]

Sous le débordement de sa quintuple énergie, Šiva fait émaner les cinq catégories de la pure manifestation en distinguant ses diverses énergies. S'il différencie son énergie consciente, il manifeste la première des catégories, comme le flot du Je *(aham)*. S'il met en valeur la félicité, apparaîtra la seconde catégorie, l'énergie où Šiva prend conscience de soi en tant que ' Je suis '[3]. Il faut descendre à l'étape de l'éternel *śiva*[4] pour que cette prise de conscience assume l'aspect d'une unification[5] qui s'exprime par ' je suis ceci '[6].

14

Lorsqu'Il est prêt à désirer, à connaître et à créer l'univers, c'est Lui l'épanouissement fort et doux du triangle du Cœur qu'on dit avoir l'énergie pour essence.

Afin de décrire la puissance encore latente dans la Conscience ou *śakti* endormie en Šiva[7], Maheśvarānanda la compare à une graine qui commence à se gonfler. Lorsque Šiva se tourne vers le monde encore en germe pour le désirer, le connaître et l'émettre, il éprouve une grande félicité à jouir de son propre Cœur qu'adoucit le jaillissement spontané de sa joie intérieure. Ce cœur est le célèbre triangle[8], grand mystère[9] de l'école Trika, dont les trois pointes symbolisent l'union parfaite, encore indifférenciée, des trois énergies : aspiration indéfinie, connaissance et activité[10].

Le Kulamūlāvatāra dit à ce sujet : « De Šiva, paisible, trésor sans origine, cause suprême, surgissent les énergies : volonté, connaissance et activité. »

Le triangle du Cœur ne se comprend bien que situé à sa juste place dans l'émanation cosmique. Au sommet, l'indicible *(anuttara)* qui ne peut être défini ni comme Šiva ni comme l'énergie. En vue de se manifester, il engendre d'abord l'*anuttara*, le phonème *A*, au sens de suprême, l'état *śiva-śakti*, énergie de la conscience, formant la plus haute des catégories. Puis vient la félicité *Ā*, *ānanda* lorsque Šiva et *śakti* sont inséparablement unis dans la béatitude, et c'est là précisément le triangle[8] du Cœur, source de l'univers, embelli par la joyeuse excitation de l'émission créatrice[11] : *A* et *Ā* associés à *I*, *icchā*, volonté, forment le phonème *E*, germe triangulaire qui

1. *Yā cit sattaiva sā proktā sā sattaiva cid ucyate.*
2. Strophe du Rasānvaya citée intégralement M. M. śl. 11, Tri. p. 35.
3. *Aham* de *śaktitattva.*
4. *Sadāśiva.*
5. *Anusandhāna.*
6. *Aham-idam.*
7. Il s'agit de l'étape *śaktitattva* que décrit le présent *śloka.*
8. *Trikoṇa.*
9. *Mahāguhā.* Cf. śl. 67 et p. 180
10. *Icchā, jñāna* et *kriyā.*
11. *Visarga.*

renferme les trois énergies créatrices de l'univers, les trois moments de la parole ainsi que toutes les autres triades du système Trika.

L'énergie constitue la prise de conscience que Śiva a de soi en tant que béatitude quand il tend à s'enfler ou à se dilater[1] au sortir de la plénitude indivise et qu'il se met à vibrer spontanément en vue de s'exprimer :

« Tout en frémissant, Tu déploies le monde entier (en même temps) que Toi-même et, prenant conscience de (Ton essence), Tu prends conscience de l'univers. Quand seul Tu trébuches sous l'effet de Ton propre nectar, alors scintille l'anneau des existences. » (S. XIII.15).

Somanānda cherche à décrire par un exemple cette attente ou orientation initiale qu'il nomme *aunmukhya :*

« Au moment où dans une eau tranquille surgit soudain une violente agitation, on peut noter (un frémissement imperceptible) quand on y jette un (premier) coup d'œil, au tout début, et c'est là l'excitation de l'attente. » (S.D. I. 13-14).

Śiva se tourne intensément vers l'univers à naître en un premier instant d'attention, de vigilance ardente qui correspond au premier frisson se répandant légèrement à la surface d'un lac. De là procèderont les autres énergies.

« Ainsi Śiva est Conscience et suprême satisfaction ; celle-ci devient attente ardente qui se transforme en volonté, connaissance et activité. Et c'est lui qui prend l'aspect d'êtres vivants s'étendant des corps doués d'énergie jusqu'aux êtres infernaux »[2].

15

Double est (l'énergie) : connaissance et activité. Sous l'éclairage de la connaissance Il devient le Dieu *sadāśiva* et, sous le burin de l'activité[3], Il devient un deuxième nommé *īśvara.*

A partir de cette catégorie, la première fissure de la Conscience se dessine : connaissance d'un côté et puissance de l'autre. L'activité cisèle et trace d'un trait plus fort ce que l'énergie cognitive éclaire de sa lumière.

Utpaladeva décrit ainsi l'apparition des catégories *sadāśiva* et *īśvara* auxquelles cette stance fait allusion : « Si l'accent pèse sur l'intériorité, la catégorie nommée ' éternel *śiva* ' apparaîtra, et s'il pèse sur l'objectivité, la catégorie du Seigneur se manifestera[4]. »

A l'origine, en *śivatattva*, les énergies reposent toutes en une seule, la pure conscience. Pour se manifester sous diverses formes, la libre énergie met en valeur l'un ou l'autre de ses aspects : en *sadāśiva*, première concrétisation de la conscience[5], l'énergie cognitive domine ; l'éternel śiva a donc une conscience très pure mais encore vague de l'objectivité en sa totalité. *Īśvaratattva* dépend surtout de l'activité[6] qui délimite un univers objectif

1. *Ucchūnatā.*
2. S. D. I. 39-40.
3. Text. la seconde.
4. I. P. III. I. 3 et 2.
5. *Cidviśeṣatva.*
6. *Kriyāśakti.*

jusque-là indistinct ; mais, bien que manifesté, cet univers reste inséparablement uni au Je suprême. Que Śiva ouvre les yeux *(unmeṣa)* et le monde apparaît, c'est là l'étape *īśvara* ; que Śiva ferme les yeux *(nimeṣa)* et le monde disparaît pour faire place à la seule intériorité de l'étape *sadāśiva*.

16

Le Soi est le sujet connaissant et l'activité universelle a pour nature le connaissable. Lorsque tous les deux parviennent à l'union sans mélange, celle-ci en vérité représente le savoir immaculé.

Cette stance aborde la catégorie suivante, *śuddhavidyā* ou *sadvidyā*, savoir pur ou véritable, ' sans poussière '[1] ; le Sujet ou Parameśvara et l'objet — l'activité cosmique de la catégorie *īśvara* — s'y trouvent en équilibre parfait comme les plateaux horizontaux d'une balance mais, à la différence des catégories précédentes, ils sont face à face et non plus harmonieusement fondus.

D'après Utpaladeva : « Lorsque la connaissance du Je et la connaissance du ' ceci ' reposent en un seul substrat, c'est le ' savoir véritable ' »[2]. On se dit : je suis ceci. Ce savoir est pur puisqu'il a pour fondement la nature ultime des choses appréhendées en leur essence et tout immergées dans l'unique Conscience.

L'union n'a qu'une seule saveur parce que la saveur de l'aspect subjectif se confond avec celle de l'aspect objectif dans la Conscience absolue, leur substrat.

Cette pure Science est repos dans le Cœur ou repos du Soi en lui-même[3]. La Paryantapañcāśikā distingue l'expérience impure : la conscience se dispersant vers l'extérieur, et l'expérience pure : les objets extériorisés étant perçus comme plongés dans le Soi (9).

Telle est la pureté propre à cette catégorie.

17

Dans cette essence d'une seule saveur, celle qu'on appelle illusion, génératrice des artifices de la pensée dualisante, c'est l'énergie obnubilante du Maître de l'univers, suprêmement autonome.

Alors qu'en *śuddhavidyā*, conscience et puissance[4] n'ont qu'une seule saveur, car elles sont appréhendées dans une même expérience universelle où le Je et la totalité cosmique restent inséparables, à l'étape suivante, celle de l'illusion *(māyātattva)*, la première dualité émerge : Śiva et *śakti* apparaissent nettement séparés et deviennent respectivement *puruṣa* et *prakṛti*, âme individuelle et la nature qui lui correspond ; ainsi sous l'opéra-

1. *Niṣtuṣā*.
2. I. P. III. 1. 3.
3. *Hṛdayaviśrama*.
4. Ou Śiva et son énergie clairement dessinés.

tion de l'illusion, le ' ceci ' ne désigne plus le Tout, mais une chose individuelle scindée à la fois du moi et des autres choses.

L'illusion obscurcit et voile la Conscience véritable en manifestant la diversité que perçoit l'être dépendant[1] dont la connaissance est erronée du fait qu'il a oublié son origine divine.

Au cours de l'émanation impure qui s'ensuit, le Tout ira se fragmentant toujours davantage tandis que lumière, puissance, amour et joie perdront leur éclat. Maheśvarānanda choisit plusieurs stances qui décrivent chacune un aspect de l'illusion. Et d'abord ce qu'elle est par essence :

« La Déesse, l'énergie d'illusion, est la liberté suprême du grand Seigneur ; elle accomplit des choses extrêmement difficiles. C'est elle le voile qui recouvre le Soi. » P. S. 15.

L'ouvrage perdu du maître de l'auteur, le Mano'nuśāsanastotra, met aussi l'accent sur l'aspect de liberté divine : « Lorsque disparaît l'inconscience — l'illusion — qui est aussi synonyme de liberté, une fois dissouts en elle, nous adorons la félicité cosmique devenue saveur de la Conscience. »

La Śivastotrāvalī, au contraire, pose le paradoxe de la béatitude du Soi face à la douleur de l'être limité : « Rien ici-bas n'est créé comme séparé (de Toi) et il n'y a rien qui ne soit bonheur puisque façonné (par Toi). Pourtant il n'y a de toutes manières que douleur et différenciation ; ô domaine d'un étonnement sans égal, salut à Toi ! »[2]

Śiva possède deux manières d'être, dit Abhinavagupta, il se cache ou il se révèle. Voilant son Soi, il devient inconscient sous l'aspect de terre, eau etc., pourtant il ne renonce pas à certains aspects de sa conscience, tel un miroir qui, bien qu'inconscient, reste transparent et apte à refléter toute chose. Śiva se manifeste de façon limitée comme doué de vie sous la forme d'un animal, d'un homme etc. et de façon illimitée, il se libère de tous ses voiles et se révèle au yogin[3].

Abhinavagupta enseigne dans la Paryantapañcāśikā comment on échappe à l'illusion : « Lorsqu'on a pénétré dans sa propre conscience dont l'unicité demeure intacte en dépit des modalités infinies qu'elle assume, qu'on ne pense plus à l'aide de pensées dualisantes » (22). En effet c'est une seule et même énergie qui indifférenciée *(nirvikalpa)* est pure liberté ; mais différenciatrice, usant de la lancinante alternative *(vikalpa)*, elle devient la *māyā*, cause d'illusion.

18

Omnipotent, omniscient, parfait, éternel et illimité, le Seigneur par (l'action même) de ces cinq énergies apparaît comme doué des (qualités) contraires.

Parameśvara est essentiellement agent universel et connaisseur de toute chose ; parfait en raison de son autonomie, satisfait de son propre Soi, il n'a nul désir. Mais, par sa libre volonté, il voile ses qualités et les fait apparaître comme des énergies limitantes et limitées, les cuirasses[4], qui entravent et obscurcissent l'individu. L'énergie omnipotente devient une

1. *Paśu.*
2. XVIII. 18.
3. T. A. I. 135-140.
4. *Kañcuka;* ce sont les cinq catégories *(tattva)* suivantes : *kalā, vidyā, rāga, kāla* et *niyati.*

activité limitée, l'omniscience, une connaissance finie, la plénitude, un désir circonscrit à des objets particuliers, l'éternité revêt l'aspect du temps avec sa succession ; enfin l'infinité celui de la détermination qui pousse à dire : ceci est à moi, cela n'est pas à moi.

Ces cinq cuirasses ou tuniques doivent s'associer pour former le lien qu'est la servitude humaine ; séparées, elles perdent leur pouvoir : « Désir, illusion, fonction, savoir limité, détermination et temporalité, on sait que leur quintuple point d'appui commun constitue l'ensemble des liens ». Ce passage du Kramodaya énumère six cuirasses, mais le système Trika n'en admet que cinq, l'illusion étant considérée comme leur source[1].

19

L'acteur du drame cosmique, Śambhu à la pure conscience, devient une âme individuelle dont l'état indescriptible consiste à assumer (tous) les rôles.

La pure Conscience exempte de doutes et de limitations est Parameśvara : il est tout, tout est lui, et il le sait. A la fois connaissance et liberté totale, il interprète à lui seul la pantomime cosmique : « Le Soi est le danseur[2] » proclament les Śivasūtra.

Cet état est inexprimable puisque Śiva joue tous les rôles à la fois grâce à son activité subtile *(parispanda)* : sur le plan individuel du *puruṣa*, ses rôles consistent en veille, rêve, sommeil et autres conditions psychiques ; sur le plan cosmique, ils s'étendent de la catégorie terre à celle de Śiva : « Naissance, enfance, jeunesse, vieillesse, c'est à cause de ces associations transitoires que Moi, Śiva, je suis le grand Danseur interprétant le ballet du *puruṣa* dans l'évolution cosmique. »

Bhaṭṭanārāyaṇa célèbre lui aussi dans son Stavacintāmaṇi Hara, Poète qui prélude et met un terme au ballet des trois mondes (59). Un traité aujourd'hui perdu, le Sāraśāstra, tenu en haute estime par Abhinavagupta, affirme qu'il n'y a qu'un seul danseur :

« Le Souverain des dieux lui-même se lie et lui-même se libère. Il est lui-même le sujet qui éprouve (jouissance et douleur) et lui-même le sujet qui connaît. Qu'il s'examine (donc) lui-même. »

La jouissance est nécessairement associée à l'objet puisqu'elle fait partie de l'expérience et que le sujet échappe à l'expérience. C'est en revêtant l'aspect de l'objet connu ou désiré, en s'identifiant à lui qu'on se lie et qu'on transmigre ; par contre, en se dégageant de l'objet, on recouvre sa liberté. Ainsi, selon qu'il voile le Soi ou le révèle, le suprême Śiva déploie son jeu prestigieux fait de servitude et de délivrance[3].

Se manifestant librement sous une forme limitée, parvenu au stade d'individu, le Seigneur perd conscience de sa propre perfection et de sa

1. Plus tard Lallā reprenait ce thème : « O Dieu à la gorge bleue, je possède les six (énergies divines) au même titre que Toi et pourtant, contrairement à Toi, j'ai sombré dans la misère où il ne règne que discorde! Bien qu'entre Toi et moi il y ait identité, une distinction demeure : Tu es le souverain des six tandis que moi je suis égarée par les six. » Lallāvākyāni. 13. Cf. « La *Bhakti* » p. 11.

2. *Nartaka ātmā,* III. 9.

3. Paramārthasāra, 33.

plénitude, bien que celles-ci soient toujours présentes. '*Puruṣa*' exprime donc l'ignorance relative à sa propre plénitude intérieure. S'associant à divers corps, aux souffles, à l'intellect, le *puruṣa* devient multiple, on l'appelle *bhoktṛ*, sujet qui éprouve des expériences variées, car il goûte aux fruits de de ses actes et, de la sorte, il se trouve lié. L'expérience devient en son cas action limitée et souffrance.

Interpréter la pantomime universelle, dit Abhinavagupta, n'est là qu'une manière de cacher son propre Soi ; on dit de lui[1] c'est un roc, un arbre, et l'on oublie qu'il est Śiva.

« A l'objection suivante : comment le pur Sujet pleinement conscient[2] peut-il devenir ainsi objet connu et par là même inconscient, il est répondu : en réalité la conscience de soi demeure essentiellement la même, on ne peut rien lui ajouter ni lui retrancher ; mais, en vertu de sa pure liberté qui accomplit l'impossible, ce Seigneur est habile au jeu de cacher son propre Soi. »[3]

Malgré les états variés qu'il assume, le *puruṣa* reste le Sujet suprême, parce que les états divers, veille, sommeil ne se déploient pas indépendamment de lui, le *Spanda* — acte ultime. Il ne déchoit donc jamais de sa nature propre, celle de Sujet percevant[4].

De quelle manière Parameśvara révèle-t-il son essence ? Une œuvre perdue de Maheśvarānanda, le Komalavallīstava, nous l'enseigne : « Lorsqu'on quitte par la pensée (et non réellement) un objet particulier dont on vient de prendre connaissance, parce qu'on a le désir de s'absorber dans un autre, l'état intermédiaire suspendu entre l'objet quitté et celui que l'on n'a pas encore atteint, voilà, O Mère ! ce que (les yogin) considèrent comme Ta réalité exempte de dualité. »

Les yogin qui, entre deux constructions mentales se rapportant à deux objets successifs, s'emparent de cet instant fugitif qui échappe à toute relation conceptuelle *(avikalpa)* sombrent aussitôt dans la Réalité sousjacente, la Conscience absolue que recouvraient les constructions mentales ininterrompues[5].

Abhinavagupta donne quelques brèves explications sur la fonction du *puruṣa* dans sa Laghuvṛtti[6] :

« Le *puruṣa* est au-dessus des objets de connaissance et pourtant on le classe dans la catégorie de l'objectivité *(vedya)*. En effet, sans lui, comment des catégories, terre, etc., deviendraient-elles objets de connaissance ? L'individu manifeste donc les objets différenciés qu'il unifie entre eux et avec le sujet qui connaît. »

La Virūpākṣapañcāśikā explore ainsi le champ de l'ego *(ahaṃkāra)* : « On perçoit le sentiment du moi *(asmitā)* dans les six domaines suivants : objets sensoriels lorsqu'on dit : ' je possède cela ' ; corps : ' je suis faible ' ; organes des sens : ' mes organes sont enclins à... ' ; pensée : ' je me réjouis ' ; souffles : ' je respire ' ; absence de toute fonction : ' je suis vide ' ».[7]

Dans sa Śivadṛṣṭi (I. 36-37) Somānanda met l'accent sur le jeu divin, activité sans but en vue du seul plaisir : « En se jouant, Parameśvara

1. Le Soi ou Śiva.
2. *Parāmarśamayī.*
3. T. A. IV. 8-10.
4. Spandakārikā I. 3.
5. Lire *uparī māntasya* avec la version kaśmīrienne.
6. P. 6, l. 21.
7. Śl. 3 avec le commentaire.

assume des corps résidant dans les abîmes des océans infernaux et dont les actes ont pour fruit des impressions douloureuses. » Il fait apparaître de cette manière des individus aux expériences variées qu'on nomme *bhoktṛ*, sujets jouissants ou *puruṣa*.

Pourtant seul existe le Sujet suprême ou Soi, en dépit de l'aspect objectif et limité qu'il revêt : « Même si dans l'âme individuelle *(jīva)*, que dominent souffle et corps subtil, l'existence objective se trouve confinée, néanmoins là aussi cette existence réside dans le Soi suprême. »[1]

Et le Spandasūtra également : « Puisque le moi individuel est identique au Tout, il n'y a pas d'état propre aux réflexions sur la parole et le sens qui ne soit Śiva. » (II. 4).

Le Nareśvaraviveka constate de son côté : « Parce qu'ils possèdent leur propre luminosité (celle de la Conscience), tous les sujets conscients, ayant Śiva pour essence, sont de toute manière omniscients, omnipotents et ne diffèrent nullement de Lui. »

Un ancien traité, le Haṃsabheda, joue sur l'étymologie du terme '*puruṣa*' : « On l'appelle *puruṣa* parce qu'il réside dans la triple forteresse *(pur)* constituée par la pensée, le souffle et le corps en raison du sentiment qu'il a de son moi *(ahaṃkāra)* ; mais quand il réduit en cendres ce triple domaine, on nomme ce même *puruṣa* '*tripurāntaka*' 'qui met un terme à la triple forteresse' : on le dit alors 'ennemi du dieu de la passion' (et donc identique à Śiva). »[2]

20

Les (trois) qualités : connaissance, activité, illusion qui ont pour essence luminosité, passion et inertie, forment en leur état indifférencié la catégorie qu'on appelle nature, l'énergie du Seigneur.

Ce verset décrit la catégorie suivante, celle de la Nature *(prakṛti)* associée aux trois *guṇa*[3] dont Utpaladeva avait expliqué l'origine : « Connaissance et activité du Souverain de l'univers, relatives à ce qui est identique à son corps (le cosmos), sont les mêmes énergies qui, avec l'illusion comme troisième, constituent les (qualités) *sattva, rajas* et *tamas* du sujet limité *(paśu)* » (I. P. IV. 1-4).

Les énergies divines, innées et incréées en Śiva, perdent, une fois contaminées par l'illusion, leur infinité pour prendre l'aspect des trois *guṇa*. Soumis à leur empire, Śiva méconnaît alors sa propre essence et considère les choses sur lesquelles porte sa connaissance et son activité comme séparées du Soi, privées de conscience et de puissance *(prakāśa* et *vimarśa)*.

Ainsi, *prakāśa* en Śiva, demeuré au niveau de *sadāśivatattva* pure connaissance *(jñāna)* libre de limitation, devient la qualité *sattva*, lumière consciente limitée mais encore apaisée et donc source de plaisir. De même

1. Ajaḍapramātṛsiddhi de Utpaladeva.
2. L'ennemi de Kāma ou Smara, amour personnifié, est Śiva.
3. Cette théorie remonte au Sāṃkhya (Cf. A-M. Esnoul, *op. cit.* p. XXXIV sqq. 20-24) à la différence que ce dernier n'admet qu'une seule *prakṛti* inconsciente tandis que le Trika admet autant de *prakṛti* que de *puruṣa* et non totalement inconscientes. Quant aux *guṇa*, constituants ultimes de la nature pour le Sāṃkhya, ils apparaissent pour le Trika comme les qualités mêmes du Seigneur s'ils sont indifférenciés.

vimarśa — reposant en *prakāśa* en tant que prise de conscience de soi et sa béatitude — ayant revêtu l'aspect de la libre activité *(kriyā)* propre à *īśvara-tattva*, n'est plus que *rajas*, mouvement agité et passionné, tension et donc douleur. Enfin l'énergie divine qui engendre l'illusion *(māyā)*, en faisant apparaître le Soi comme un non-moi et pousse à dire : ' je suis ceci ' et ' ceci m'appartient ', se présente désormais comme *tamas*, obscurité de l'inconscience *(moha)*, inertie et restriction *(niyama)* sur tous les plans à cause de la perte de la conscience et de sa force animatrice.

De même que les énergies divines ne diffèrent pas du Seigneur, ces qualités ne diffèrent nullement de l'être soumis à leur esclavage *(paśu)*, bien qu'elles semblent séparées de lui.

Inextricablement unies dans la nature et dans l'homme qu'elles ballottent sans arrêt, les *guṇa* s'unissent et se séparent, engendrant des états variés. S'il est vrai que *sattva* et *tamas* — lumière et ténèbre — s'excluent mutuellement, pourtant, à la manière dont deux couleurs se trouvent mêlées dans le plumage d'un oiseau, elles suscitent par leur union *rajas*.

Ces trois qualités encore indifférenciées et en parfait équilibre constituent *prakṛti*, nature primordiale qui n'est autre que l'énergie de Śiva. Quand elle émet l'univers en assumant l'aspect de modifications[1], la nature évolue pour le bien du *puruṣa* afin de lui fournir d'innombrables expériences conformes à ses actes et à ses désirs ; mais sa mise en mouvement dépend du seul Seigneur.

Selon la Spanda Kārikā (I. 8), bien que le désir soit une modification *(vikāra)* de la nature, pourtant l'impulsion appartient au *spanda*, Acte efficient du Soi : « L'homme en réalité n'agit pas sous l'impulsion de son désir même, mais seulement par contact avec l'efficace du Soi lorsqu'il est devenu semblable à ce *(spanda)*. »

21

Les trois organes (internes) ondulent toujours en vagues dans l'océan du Cœur. Tantôt ils attirent à eux l'objet et tantôt ils adaptent le sujet (à l'objet).

L'océan du cœur illustre la Conscience ultime dont les vagues figurent les distinctions temporelles et spatiales.

« Hommage à l'océan de la Conscience śivaïte, essence du sujet conscient! » *(namaḥ pramātṛvapuṣe śivacaitanyasindhave)* dit un verset.

Trois organes en s'unissant forment l'organe interne de connaissance *(antaḥkaraṇa)*: *buddhi*, intelligence à laquelle incombe détermination, certitude, choix et décision ; *ahaṃkāra*, ego qui pose erronément le moi limité et fait dire ' je ', ' ceci est à moi '[2] et *manas*, sens interne, faculté

1. *Vikāra*, organes de la connaissance et leurs objets, décrits par les śl. 21-24.

2. Notons à ce sujet les conceptions opposées des écoles Krama et Sāṃkhya : pour cette dernière « l'*ahaṃkāra* pousse à l'erreur fondamentale — la confusion de la Nature et de l'Esprit — alors que l'intelligence possède la faculté de discriminer la Nature de l'Esprit » (A. M. Esnoul). Le Krama considère, lui, l'*ahaṃkāra* comme supérieur à la *buddhi* et plus utile qu'elle, probablement parce que l'intelligence sert de substrat aux résidus inconscients *(vāsanā)* dont on ne peut facilement se débarrasser, et qu'elle joue aussi un rôle discriminateur qui l'associe en quelque sorte à l'extérieur — la nature. Par contre l'*ahaṃkāra*, même responsable de l'ego, se rattache au sentiment véritable du moi (aham) unifié ; il lui suffit de perdre ses limites pour rejoindre aussitôt le Soi infini. Cf. A-M. Esnoul, « Les Strophes du Sāṁkhya » p. XLII. Paris 1964. Les Belles Lettres.

d'analyse et de synthèse, source du désir et des pensées dualisantes. Bien que ces trois organes soient tournés vers le monde externe, ils n'ont pas entièrement perdu leur véritable nature, la Conscience, car, bercés sur l'océan du cœur, ils procèdent du cœur et, participant à sa pulsation, ils ondulent en un flux et un reflux, selon le rythme même de l'énergie consciente qui les anime.

L'*antaḥkaraṇa* a pour fonction de tirer à soi et de faire entrer de force à l'intérieur du cœur *(ahantā)*, les choses qu'il perçoit *(idantā)* mais aussi de faire sortir ce qui est intérieur pour l'adapter à l'extérieur, confondant ainsi fallacieusement ces deux domaines : la sphère objective lui apparaissant comme sa propre essence tandis que le sujet, pure intériorité, est pris pour cette sphère. Néanmoins il ne faut voir dans ce va-et-vient constant et agité que la caricature de la puissante marée du cœur, celle dont jouit l'être libéré qui, par les deux mouvements alternants de la pratique *kramābhyāsa* (l'un glissant spontanément dans l'autre et vice-versa), atteint l'équilibre parfait. A la différence de l'homme extériorisé, il vit dans la pure intériorité, celle de l'Acte en soi *(spanda)*.

22

Pour (l'Être) omniprésent demeurant dans le cœur, il n'est pas d'obstacle à la perception du domaine extérieur qui se produit à la lumière des organes de la connaissance, toujours attachés au sommet de leur sphère spécifique.

Après avoir décrit les organes de connaissance, le poète en arrive aux organes sensoriels qui apparaissent à leur tour, et il traitera des organes de l'action au *śloka* suivant.

Śiva, omnipénétrant, pourvu d'une liberté absolue, est la lumière consciente *(mahāprakāśa)* inséparable de son énergie, et le lieu éminent où il réside, le cœur. Utpaladeva l'exprimait en un vers : « *Saiṣā sāratayā coktā hṛdayaṃ parameṣṭhinaḥ* », qui, interprété par Abhinavagupta, signifie : « cette reconnaissance de l'énergie en tant que substance véritable (l'énergie de la libre conscience) se nomme Cœur du Très-Excellent » (I.P. 1.5-14). Ainsi défini, le Cœur ne diffère pas de *vimarśaśakti*, lieu de repos universel.

Une stance de Somānanda aide à mieux comprendre la présente strophe apparemment obscure : « Le Soi lui-même, dit-il, lumière apaisée de la Conscience qui vibre, semble-t-il, dans tous les objets, est Śiva dont la volonté ne rencontre pas d'obstacle et dont les énergies sous forme de volonté, de connaissance et d'activité opèrent sans répit. » (Śivadṛṣṭi 1.2).

Et ce même Śiva, bien que parvenu au niveau du *puruṣa*, apparaît comme la lampe sise au fond du cœur et qui éclaire le domaine externe, les organes ayant pour tâche de répartir cette lumière consciente en diverses connaissances sensorielles.

Ainsi la lampe divine qui brûle constamment dans le cœur humain révèle son éclat jusqu'à l'extrémité des organes, chaque organe se rattachant à un champ spécifique[1], forme et couleur pour les yeux, sons pour l'ouïe, goûts pour la langue, parfums pour le nez et contacts pour la peau.

1. Il n'est pas besoin de toucher la chose pour en recevoir la couleur, précisent les philosophes Trika.

La perception ne rencontre pas d'obstacle car la lumière śivaïte n'est pas astreinte aux restrictions et limitations qui gouvernent le domaine extérieur.

Ce thème revient à plusieurs reprises, illustré par la Déesse-abeille qui, située dans le secret du cœur, butine néanmoins les fleurs de l'univers à l'extrémité des organes[1].

23

En vérité, le Maître de l'univers possède cinq organes concernant essentiellement l'action. Par ces (organes) l'homme, qui n'est pas inconscient de nature, agit de son plein gré.

Śiva est le souverain du monde animé et inanimé parce qu'il le déploie et le reploie en lui-même. Sa lumière reposant dans le cœur de tous les êtres anime leurs organes d'action sous forme de *kriyāśakti*, comme elle éclaire ceux de la connaissance. L'homme agit donc en toute conscience et liberté, utilisant ses organes comme il veut, marchant, battant des mains, sans recourir à quelque intermédiaire.

24

Baladin des trois mondes, le Dieu folâtre, humant les cinq (éléments subtils) dont le premier est odeur — fleurs parfumées poussées dans le parc de l'univers.

Joueur éternel, Śiva apparaît comme le joyeux mystificateur qui par son jeu prestigieusement intelligent, fait miroiter l'illusion *(māyā)* en assumant l'aspect du triple monde — connaisseur, connaissance et connu. Par ses sortilèges surgissent les éléments subtils *(tanmātra)* : touchers, formes, saveurs, odeurs, sons, ces fleurs qui scintillent de la lumière vibrante du cœur tout en exhalant leurs parfums.

Dans le parc immense de l'univers, Śiva folâtre de fleur en fleur, jouissant de leurs senteurs et de leurs coloris, débordant ainsi de la joie de vivre universellement répandue.

D'après les anciens maîtres, les impressions sensorielles qui asservissent l'homme ordinaire sont celles-là même qui, soumises aux énergies intériorisées, le libèrent : « Qu'on se concilie spontanément les divinités du Soi (les énergies organiques) en leur rendant hommage par des parfums et autres sensations plaisantes, dont s'emparent les organes sensoriels. Voici, pour qui sait, le grand Sacrifice ! »

C'est là en effet la seule oblation rituelle offerte par le libéré vivant qui a reconnu son identité avec le Joueur cosmique.

25

Semblables au jus de la canne à sucre qui se solidifie peu à peu (sans perdre) sa saveur sucrée, les cinq grands éléments ne perdent pas la (douceur) de la lumière śivaïte.

1. Cf. comm. śl. 2, p. 83.

Nous venons d'assister à la fragmentation et à l'éparpillement de la Conscience suprême, d'abord transparente à elle-même et parfaitement consciente de soi en *śivatattva*, puis de plus en plus opaque, épaissie et déformée jusqu'au stade inférieur des cinq grands éléments *(mahābhūta)*: éther, air, feu, eau et terre, apparemment privés de conscience. Pourtant, en dépit de leur matérialité, ces éléments restent imprégnés de la lumière consciente dont ils procèdent, conservant la saveur unique, la béatitude de l'universel Sujet conscient, Paramaśiva.

En haut, en bas, lumière et joie demeurent les mêmes : la force latente dans le germe le plus petit est aussi grande qu'en Śiva ; à la seule différence qu'en *śivatattva* l'énergie est comme endormie dans la Conscience ou Śiva tandis qu'au stade final c'est lui qui semble assoupi en elle. A l'origine l'arbre entier — énergie divine manifestée — est contenu latent en Śiva sous forme de graine, Śiva étant seul révélé ; mais à la fin de l'émanation, Śiva devient latent en *śakti*, celle-ci se dévoilant clairement, à la manière néanmoins, d'une puissance aveugle.

Somānanda trace brièvement dans sa Śivadṛṣṭi le processus de solidification et d'obscurcissement croissants au cours duquel Śiva se limite et perd sa liberté native : apparaissant tantôt sous forme de pure énergie s'il met l'accent sur sa volonté, tantôt comme *sadāśiva* si l'énergie cognitive prédomine et comme *īśvaratattva* si c'est l'activité. Puis sa conscience continuant à se solidifier, il se nomme *śuddhavidyā* ; s'il lui plait de cacher, en manière de jeu, son propre Soi, il revêt l'aspect de l'illusion *(māyā)*. S'exerçant ainsi, il assume la forme des trente-six catégories jusqu'à la terre, inconsciente, matière inerte, compacte et résistante (I. 32-33).

Pourtant, à travers ces étapes variées, la Lumière du cœur reste toujours présente, conservant sa douceur comme un sirop en se cristallisant garde sa saveur sucrée : « Tout comme jus, sirop, sucre candi, mélasse, fragments de sucre sont également le jus de la canne à sucre, ainsi les divers états appartiennent tous à Śiva » (P.S. 26), disait également Abhinavagupta. Et dans un autre passage : « En chaque catégorie réside la forme des trente-six autres. »

Tout est en tout, car tout est Śiva : « La nature śivaïte demeure identique en toute chose. Si l'on y distingue des (états) supérieurs, inférieurs, c'est à l'intention de gens imbus de convictions (erronées). »[1]. Privés de la certitude qui accompagne la vision mystique, intuitive et globale, ces hommes forgent arbitrairement des contrastes : pur-impur, bien-mal, alors que la même puissance divine et la même Conscience infinie se rencontrent partout et indifféremment dans la matière et dans la pensée, dans le pur et dans l'impur.

26

Tel un cordage pour la parfaite mise en marche de la roue[2] qui fait tourner les mondes, la grande Énergie de Śiva apparaît, prise de conscience qui s'ébranle.

On peut encore voir dans les foires indiennes de grandes roues actionnées par un filin. La corde-liane qui meut la machine cosmique est l'énergie puissante et indépendante. On la compare aussi au fil du collier, car elle

1. S. D. I. 48.
2. Text. engin, machine. Cf. introd. p. 50 sqq.

relie toutes les choses entre elles. Mais s'il existe une seule corde — l'énergie, et une seule roue — le cosmos, innombrables par contre sont les univers ou rayons de cette roue.

Le terme essentiel de ce verset, *saṃrambha*, désigne le premier ébranlement de la conscience en acte, parfaitement introvertie. A ce stade *vimarśa* se présente comme la plus haute prise de conscience de soi et ne diffère pas de Paramaśiva, car les cinq énergies (conscience, félicité, volonté, connaissance et activité) y sont encore indivises. Dès qu'elle se met à vibrer, la grande énergie de Paramaśiva déploie les deux-cent-vingt-quatre mondes s'étendant de *anāśritaśiva* à *kālāgnirudra*, autrement dit l'ensemble de l'objectivité contenue en elle. Elle engendre aussi les trente-six catégories, les adaptant habilement l'une à l'autre selon un emboîtement de producteur à produit, le produit devenant à son tour producteur par rapport à la catégorie qui lui succède.

Selon la Paryantapañcāśikā (6) : « Ce Dieu tout-puissant, qui spontanément prend conscience de soi, se manifeste, étant essentiellement conscience, au long de toutes les étapes, depuis *anāśritaśiva* jusqu'à la terre. » A la suite d'Abhinavagupta, Kṣemarāja fait de la libre conscience la cause réalisatrice de toute chose *(citiḥ svatantrā viśvasiddhihetuḥ).* (Pratyabhijñāhṛdaya I).

Citi, aspect suprême de *vimarśa*, absolue et libre, cause ultime et unique, ne diffère pas de Paramaśiva, le pur Sujet conscient qui en tant que trente-septième catégorie assimile complètement *(svātmasātkṛta)* les trente-six autres, celles-ci devenant les objets connus par lui. Si par rapport aux autres catégories, *śivatattva* peut être appréhendé, devenir objet connu, il n'en va pas de même de Paramaśiva qui, au-delà de la pensée *(unmanā)* et de par son essence purement indifférenciée *(avikalpa)*, est toujours sujet connaissant, jamais objet connu. Ainsi dès que le 36^{e} principe *(śivatattva)* est connu, Paramaśiva devient automatiquement le 37^{e} qui le perçoit, et si, à son tour, le 37^{e} fait l'objet d'une perception, aussitôt Paramaśiva sera le 38^{e} qui le percevra. Mais si l'on persiste à réaliser le 38^{e}, le 37^{e} se transformera en sujet percevant[1]. Abhinavagupta le déclare dans sa Tantravaṭadhānikā : « Affirmer que le suprême Śiva ne diffère nullement des trente-six catégories a pour seul but de montrer qu'il constitue lui-même le fond continu, à savoir le 38^{e} *tattva*, suprême demeure où tout se révèle. »

Sur le plan de la parole, la roue se présente comme le cercle des phonèmes nommé '*mātṛkā*' : le yogin s'efforce de la mettre en mouvement et d'en devenir le maître grâce à l'énergie de sa conscience[2]. « Lorsque (le yogin) se concentre sur le grand lac, il a l'expérience de la puissance des formules mystiques, »[3] dit un aphorisme des Śivasūtra. Ce lac est la conscience suprême en tant que Verbe *(parāvāk)* qui manifeste l'univers phonématique. La concentration — *anusandhāna* — sur la roue des phonèmes équivaut au *pratyāhāra* du verset 12, exercice de concentration qui permet de prendre conscience du Je et de s'absorber dans la conscience cosmique parce qu'il fait passer du plan individuel au plan universel.

Un autre passage des Śivasūtra énonce : « La compréhension de la roue des phonèmes est obtenue par un disciple dont le maître est satisfait[4]. »

1. Ce qui ne signifie nullement comme le croit K. C. Pandey (Abhinavagupta p. 93-4 et 363) que, à l'encontre d'Utpaladeva, Abhinavagupta admette un 37^{e} et 38^{e} *tattva :* ce n'est là pour lui qu'une manière d'expliquer comment ces derniers servent à réaliser les trente-six autres. A ce sujet Introd. p. 26.

2. *Śakticiti.*

3. *Mahāhradānusandhānān mantravīryānubhavaḥ.* I. 22.

4. *Mātṛkācakrasaṃbodhaḥ.* II. 7.

Un yogin bien intériorisé et ayant reconnu son identité à l'énergie des phonèmes[1], met en mouvement la roue des énergies et jouit de l'efficience des formules et des pouvoirs surnaturels qui en sont un des aspects. Mais une formule ne possède la puissance[2] que si elle est imprégnée de la vie du Je *(aham)*, conscience de soi.

Un vers de la Kaṇṭhīyasaṃhitā l'affirme nettement : « Les *mantra* dépourvus du phonème initial et du phonème final sont (stériles) comme un nuage d'automne[3]. »

Le héros, souverain de la roue des *mantra* et des énergies phonématiques, se tient au centre de la roue qu'il dirige à sa guise. Il fait partie de ces *vīra* qui, selon le Prabhākaula[4], agissent à l'opposé des hommes ordinaires : ce qui est interdit au vulgaire leur devient licite parce qu'ils ont surmonté toutes les limitations.

Maheśvarānanda conclut son long commentaire par un verset de la Parātriṃśikā (8 et 9) : « O Belle ! dans tous les traités et toujours, on appelle (l'émanation des phonèmes) l'origine de toutes les formules et de toutes les sciences. »

Après avoir donné un aperçu de la classification du Trika en trente-six catégories, le poète décrit la classification exhaustive de la réalité en six chemins, qui sert en même temps d'acheminement vers la libération :

27

Il y a six chemins : une moitié se caractérise par le signifié, lumière consciente ; (l'autre) moitié a pour essence le signifiant, prise de conscience. Tel se déploie[5] Śiva sous la forme du couple (Śiva et *śakti*).

Nous avons assisté à la descente de *prakāśa* et *vimarśa* : d'une part la conscience qui se fige peu à peu sans perdre pourtant son essence lumineuse (śl. 25) et, d'autre part, l'énergie — prise de conscience — qui met le monde en mouvement à mesure que sa vibration devient de plus en plus grossière (śl. 26).

Ces deux aspects de la Conscience ultime (en tant que Parameśvara) forment le couple *(yāmala)* Śiva-śakti, conscience et force indivises, pleines de félicité. Ce thème exposé déjà au verset 12 sous l'angle des phonèmes, est ici repris de façon explicite afin de montrer à l'aide des cheminements parallèles[6] comment le couple se scinde pour former l'univers empirique puis retourne à son indissoluble union à l'aide d'emboîtements de divers plans subjectifs et objectifs, le grossier se résorbant dans le subtil et le subtil dans le suprême : si bien que la conscience recouvrant son énergie et l'énergie sa conscience, il n'y a qu'une seule Réalité envisagée sous les angles *prakāśa-vimarśa*.

1. *Mātṛka.*
2. *Mantravīrya.*
3. *Ādimāntavihīnās tu mantrāḥ syuḥ śaradabhravat. A* et *Ha*, c'est-à-dire *AHAM.*
4. Traité de l'école Vāma.
5. *Ullāsa* de *ullas-* bondir, danser, briller, implique joie et irradiation. *Lāsya*, de même racine est une danse exprimant les émotions amoureuses.
6. Sur les *adhvan* Cf. A. Padoux, *op. cit.* p. 261 sqq. et ici p. 34.

D'après Abhinavagupta le terme *adhvan* (habituellement pris au sens de chemin) signifie vibration *(parispanda)* de l'énergie divine[1].

Ces chemins offrent l'avantage d'un double dynamisme, l'énergie émanant et retournant à sa source. En outre, l'énergie étant également présente dans les diverses gradations de conscience qui s'échelonnent sans interruption des mondes matériels aux pures énergies, celles-ci sont inséparables les unes des autres et peuvent se résorber de niveau en niveau jusqu'à leur source, l'énergie purificatrice qui ouvre la voie à la libération.

La vibration *(adhvan)* se déploie en un sextuple chemin qui se distingue en deux groupes :

1 — Relèvent de la prise de conscience *(vimarśa)* ou énergie, *śakti*, trois chemins subjectifs et temporels qui dépendent du son, ou de la parole exprimante : sur le plan suprême et indifférencié du sujet conscient, les cinquante phonèmes de l'alphabet sanskrit ; sur le plan subtil, où la différenciation commence à poindre, les formules, et sur le plan grossier différencié, tourné vers l'objectivité, au niveau des moyens de connaissance, les mots.

2 — Se rattachent à la lumière consciente *(prakāśa)* ou Śiva, les trois chemins objectifs et spatiaux, objet désigné ou énoncé. Comme les voies subjectives et leur correspondant, ils se divisent en suprême, fonctions des pures énergies fragmentatrices, en subtil, les catégories, et en grossier, régions célestes et terrestres[2].

Telle est l'irradiation de Śiva sous forme de couple. Ce couple constitue les deux bois de friction[3] d'où jaillit le feu qui illumine le cosmos ou le détruit. En un sens profond il s'agit de la prise de conscience qui s'accompagne d'une béatitude émerveillée lorsque *śakti* et Śiva — éveil et reploiement du cosmos — sont éprouvés simultanément.

Selon la Paryantapañcāśikā le Seigneur se manifeste en un double mouvement vibrant *(spanda)* : signifiant et signifié ; chacun à son tour est triple : transcendant, subtil et grossier, l'*adhvatā* étant ainsi sextuple (7).

La Virūpākṣapañcāśikā : « Le triple son — mots, formules et phonèmes — est une portion de cette prise de conscience de soi et le (triple) sens — monde, catégorie et énergie — appartient à la Lumière sustentatrice. »

La Cidgaganacandrikā distingue également le Je ou parole signifiante *(vāk)* de l'ensemble des objets, le signifié, et s'achève par ces mots : « je prends refuge en Śiva et *śakti* tournés l'un vers l'autre, en ce couple, parents des six chemins. »

Enfin Maheśvarānanda cite le Saubhāgyahṛdayastotra, œuvre de son *paramaguru :* « *Varṇa, kalā, pada, tattva, mantra* et *bhuvana*, ce sextuple chemin, ô Souverain des dieux, resplendit en Toi, suprême Conscience. »

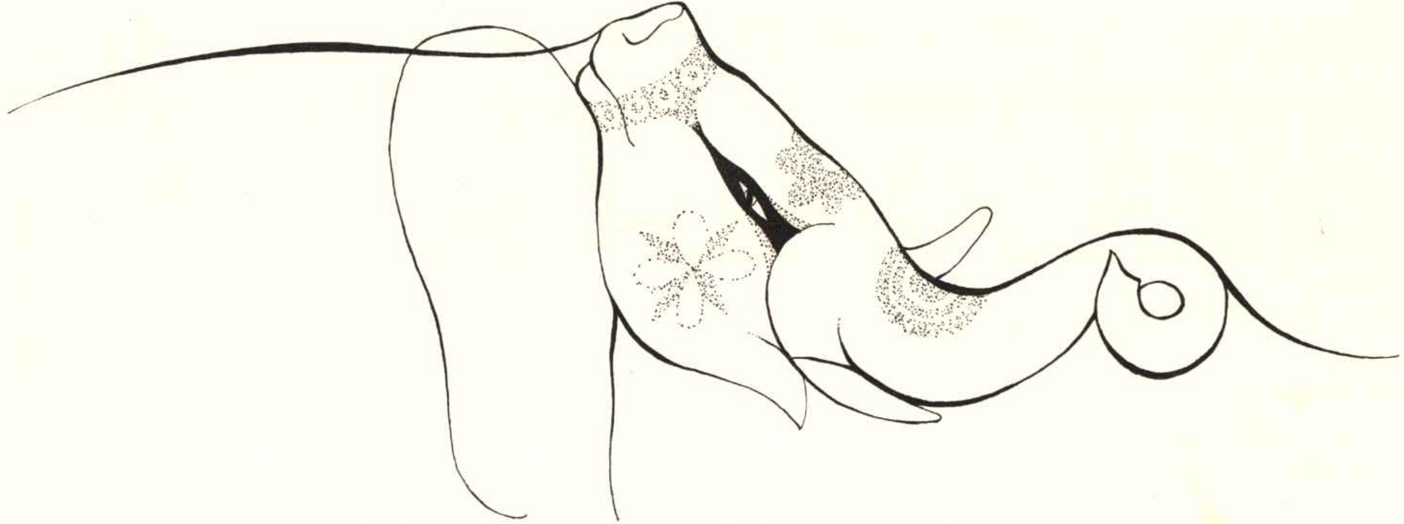
Le Vijñānabhairava décrit de son côté la résorption sur la voie du retour : « Qu'on se concentre graduellement sur l'univers entier selon la méthode des six cheminements en commençant par les mondes etc., envisagés sous leur aspect ordinaire, puis subtil et enfin suprême, jusqu'à ce que, en dernier lieu, on acquière l'absorption de la pensée. » (56).

1. T. A. XI. 50.

2.

	śabda	*artha*
	vimarśa — *śakti*	*prakāśa* — *śiva*
Plan suprême	*varṇa*, phomènes	*kalā*, énergies.
Plan subtil	*mantra*, formules	*tattva*, catégories.
Plan grossier	*pada*, mots	*bhuvana*, mondes.

3. *visargāraṇi*.



आलेख्यविशेष इव गजवृषभयोर्द्वयोरपि प्रतिभासः।
एकस्मिन्नप्यर्थे शिवशक्तिविभागकल्पनां कुर्मः॥

28

Tout comme une certaine peinture présente (selon l'angle considéré) un double aspect : éléphant ou taureau, ainsi c'est en une seule et même substance que nous forgeons la différenciation de Śiva et de l'énergie.

Le Śivaïsme kaśmirien repousse la conception d'un créateur qui subsisterait à part de sa création, puisque Śiva forme la réalité substantielle de l'univers.

Pour montrer comment l'univers apparaît en Śiva lui-même, Maheśvarānanda donne l'exemple d'une peinture représentant un éléphant et un taureau dessinés de telle sorte que si l'on aperçoit l'éléphant, le taureau disparaît et dès que l'on distingue le taureau, l'éléphant s'efface[1].

Il en va de même pour la Réalité qui peut être envisagée dans une double perspective selon un jeu de kaléidoscope, une secousse instantanée déploie un paysage entièrement nouveau : si la conscience se tourne vers l'intérieur, elle expérimente l'indifférenciation indicible ; si elle se tourne vers l'extérieur, l'univers différencié surgit. Ainsi donc, pour que l'univers se montre, il faut que la Conscience indifférenciée lui cède la place et, corrélativement lorsque celle-ci se révèle, l'univers disparait. L'être libéré a le choix entre deux modes incompatibles dans l'instant : la jouissance d'un monde surabondant d'énergie divine ou celle du seul Śiva en qui l'énergie réside à l'état de germe.

Un choix similaire s'impose d'ailleurs dans la vie ordinaire : à l'état de veille on a l'expérience des objets, rêve et inconscience demeurant latents ; inversement, durant le sommeil, la diversité des choses s'évanouit. Un jeu analogue se poursuit sur le plan cosmique entre *nimeṣa* et *unmeṣa*, l'univers surgissant et se résorbant selon que Śiva ferme les yeux — en restant indifférencié — ou qu'il les ouvre en s'amusant à déployer ses énergies différenciatrices. L'énergie qui émet l'univers ne peut donc être considérée comme une appartenance de Śiva ; identique à lui, elle forme avec lui un couple *(yāmala) :*

« L'énergie ne peut exister sans Śiva, ni Śiva sans l'énergie », lit-on dans un texte anonyme. Maheśvarānanda déclare en ce sens dans une autre de ses œuvres, le Komalavallīstotra : « O Mère ! Tu es identique à Śiva, comme Śiva est identique à Toi. La Réalité unique de Śiva et de l'énergie en leur état indivis forme le domaine non-extraverti dans lequel la modalité de l'univers apparaît comme si elle était distincte (de Śiva, bien qu'elle ne le soit pas). »

L'être unique semble se dédoubler quand il se reflète en sa propre énergie comme dans un miroir dans lequel il prend conscience de soi ; mais en réalité il ne subit aucun changement. Ce problème sera repris par l'auteur au verset 59.

29

Considère comme est grande l'énergie (même chez) le vermisseau dont le corps n'est pas plus gros qu'une graine de *tila*[2]. Que ne serait-elle pas dans le corps de l'univers paré de (son) autonomie.

1. Peinture célèbre dans l'Inde. Cf. p. 113.
2. Graine dont on extrait l'huile.

Un vermisseau aussi minuscule qu'une graine de *tila* connue pour son extrême ténuité, possède néanmoins une grande énergie. Que serait donc l'énergie de Šiva qui a l'univers pour corps *(viśvaśarīra)?*

Utpaladeva s'étonne également : « O Seigneur, si Ton glorieux éclat universellement honoré n'est que Ton jeu, combien plus abondant encore apparaîtra le nectar de Ta félicité ! »[1]. Le poète fait allusion à *prakāśa* et *vimarśa* qu'il met en parallèle : d'une part la splendeur de Šiva étalée dans l'univers et offerte en spectacle à tous les hommes et, d'autre part, la prise de conscience d'une félicité cosmique et divine allant de pair avec celle de l'efficience mais accessibles à quelques êtres bien intériorisés, félicité plus sublime et insondable que la gloire répandue dans le monde parce que, intime et profonde, elle rassasie vraiment le cœur.

En réalité, notre pouvoir dépend de la conscience que nous avons de notre corps : pouvoir non maîtrisé par la conscience chez un vermisseau et aussi chez l'homme qui se croit identique à son propre corps, ou pouvoir associé à une parfaite conscience de soi chez qui reconnaît son identité au Corps cosmique. C'est ce que montre l'anecdote qui sert de thème à la Virūpākṣapañcāśikā : sous les traits du sage Virūpākṣa, Šiva, mécontent du dieu Indra qui, prenant plaisir à la lutte de deux éléphants, oublie de le saluer, fait combattre deux montagnes. Indra, étonné et repentant, lui demande comment il faut s'y prendre pour accomplir un tel exploit ; et Virūpākṣa de répondre : « Eh bien ! voici la raison de notre différence : de la même manière que toi, tu prends conscience de ton corps limité[2], Moi, Conscience infinie, je considère comme mon corps tout cet univers qui s'étend du Vide à la terre avec ses formes et ses couleurs (variées). » (2).

Puisque le corps et sa puissance dépendent uniquement de l'énergie qui les engendre et de la conscience qu'en a le yogin : « en se concentrant sur l'énergie, on obtient le corps (désiré). »[3]. Sa volonté se confondant avec la pure énergie, Umā, la Vierge, il suffit au yogin de s'identifier à elle pour produire un corps universel, du fait que selon les Śiva sūtra : « l'univers est plein de sa propre énergie », à savoir l'énergie de la Conscience absolue : ce yogin ne voit partout, dans son corps et hors de son corps, que sa libre énergie ; il jouit en conséquence d'une efficience cosmique illimitée, étant Bhairava, et son corps, le cosmos même[4].

C'est ce que Virūpākṣa répond à Indra qui s'enquiert du secret de son extraordinaire puissance : « Celui dont le sentiment du moi *(asmitā)* se borne à son propre corps n'utilise que sa volonté pour battre des mains, lesquelles sont privées de conscience propre ; de même, Moi dont le Je remplit l'univers entier, je suscite à mon seul souhait, et uniquement par mon pouvoir, le choc de deux montagnes » (I. 6).

Il suffit donc d'étendre la conscience du je à l'univers pour jouir de pouvoirs surnaturels que l'on exerce sans avoir recours à aucun moyen, aussi naturellement qu'en battant des mains. Dès que la force recouvre sa pleine et libre conscience, le yogin peut faire avec elle ce qu'il veut.

Si l'énergie est incommensurablement plus grande en Šiva que dans l'infime vermisseau, elle reste pourtant la même en son essence :

1. Śivastotrāvalī, XX. 5.
2. *Piṇḍa.*
3. S. S. I. 19.
4. III. 30, S. S. v. de Kṣemarāja, p. 117-118. Déjà cité com. śl. 13. ici p. 98.

30

La force d'expansion du suprême Maître spirituel est aussi grande au moment où s'éveille le monde qu'au moment où il s'endort, bien qu'elle ne soit alors qu'à l'état embryonnaire.

Parameśvara, guide spirituel plein de grâce à l'égard de tous, est à la fois immanent à l'univers et il le transcende puisque son énergie suscite simultanément apparition et disparition : l'apparition de l'Essence — Éveil à la Réalité sans dualité *(nirvikalpa)* — implique en effet la disparition du monde et inversement, en apparaissant, le monde fait disparaître l'unique essence qu'il cache. La force d'expansion qui se différencie en six chemins *(adhvan)* quand l'univers s'éveille et que l'énergie de la conscience intime s'endort, demeure la même au moment où l'univers s'endort pour faire place à l'unicité[1]. Cette force se présente alors comme un germe à l'état indifférencié : « Un grand arbre réside sous forme d'énergie dans la graine de *nyagrodha ;* ainsi dans le germe du Cœur se tient tout cet univers mobile et immobile. » (P. T. 24).

Ce germe, puissance concentrée et source vivante d'énergie, en vibrant provoque le flux et le reflux de l'océan du Cœur, par delà unité et dualité. Dans son Saṃvidullāsa, l'auteur définit clairement la position fondamentale du système Krama-Trika en le distinguant du non-dualisme du Vedāntin et du dualisme des Sāṃkhya :

« Les uns nient ce qui n'est pas la dualité et les autres, ce qui diffère de la non-dualité. Allons donc ! on aboutit à la conclusion que ce bavardage à l'intérieur (même) de la dualité procède d'une connaissance erronée. Par contre nous enseignons la non-dualité — sans mélange et libre d'inertie — d'un indicible et d'une indicible, d'où ces deux (théories) tirent leur origine. »

L'Absolu n'est, en effet, ni apathique ni atone puisqu'on l'identifie au *spanda,* Acte pur renfermant en lui-même tout ce qui existe. On le qualifie d'indicible bien qu'on puisse distinguer en lui les deux aspects Śiva et *śakti,* Lumière consciente et sa réflexion. C'est pourquoi certains philosophes, sensibles à l'aspect ' Śiva ', soutiennent la non-dualité et les autres, percevant l'énergie en sa fécondité infinie, sont partisans de la multiplicité ou de la dualité. Il ne s'agit pas ici seulement de divers angles de vision[2], car la Vie mystique — la vie tout court — échappe aux systèmes et le *spanda* est une force qui déconcerte la pensée.

Grâce à ce divin kaléidoscope, on aboutit à une théorie de la Totalité, *advaita,* qui ne renie rien et renferme tous les points de vue parce que l'absolu contient la vie en ses multiples aspects.

31

En vérité ce Tout est triplicité ; il s'y trouve une similitude du connaisseur et du connaissable. L'activité de la connaissance, solide nœud (qui les unit), suscite à elle seule[3] les trois mondes.

1. Le commentaire fait allusion à la première strophe de la Spandakārikā : « Nous offrons nos louanges à Śiva, source du majestueux déploiement de la roue des énergies, Lui qui, en ouvrant et en fermant les yeux, fait disparaître et apparaître l'univers ».

2. Cf. l'image de l'éléphant et du taureau, śl. 28.

3. En un seul acte, simultanément.

La fonction connaissante *(jñānakalā)*, énergie même de la conscience *(citśakti)*, identique dans le sujet et l'objet, engendre en un acte unique la triplicité simultanée de l'univers, à savoir connaisseur, connaissance et connu, formant ainsi un lien solide entre les deux autres aspects.

Pour l'école Krama, la connaissance embrasse tout l'univers, et c'est dans le cercle du *pramāṇa*, en effet, que s'effectue la pratique importante concernant les douze *kālī*, énergies engloutissantes qui mènent à la Réalité suprême. Un hymne en honneur de la Déesse Tripurā[1], la Laghubhāṭṭarakā ou Pañcastavī, dénombre le triple aspect du cosmos en ses plans divers : trois feux, trois énergies, trois cieux, trois mondes, trois *brahman (oṃ, sat, tat)*, trois syllabes *(A U M)*, etc., toute triplicité ici-bas n'étant au fond que la bienheureuse Tripurā.

Afin d'expliquer comment la Conscience engendre simultanément ces trois aspects, à elle seule *(ekalam)* et non grâce à quelque autre, Kṣemarāja cite dans son Spandasandoha (p. 9) un passage des āgama où « la Déesse-Énergie va toujours léchant[2] (l'univers) et, toujours active, se manifeste en sa plénitude car elle n'est autre que la volonté du Seigneur, identique à lui comme la marée dans l'océan de la Conscience. » Puis il commente ainsi : « Les mots *unmeṣa* et *nimeṣa* désignent la prise de conscience indifférenciée correspondant à l'épanouissement et au reploiement, activité simultanément double de Śiva ». Alternante pour l'observateur qui ne peut voir que successivement le taureau et l'éléphant, en fait simultanée, car il n'existe qu'une seule et même réalité indivise. Ouvrir les yeux à un aspect de cette réalité, c'est les fermer automatiquement à un autre. Si l'on veut s'élever à l'universel il faut oublier l'individuel ; l'individuel n'en est pas pour autant aboli, il se trouve simplement intégré dans une réalité plus vaste.

Le Parāmata s'émerveille : « Que ne peut donc accomplir la Conscience en ce monde ! faire autre sa propre réalité, s'approprier la réalité (autre, externe) et faire des deux une seule et même chose. »

Abhinavagupta reprend ce thème, montrant que la libre conscience[3] qui caractérise le Soi peut tout faire et même se nier de multiples façons : « la prise de conscience qui est toute-puissante s'identifie à l'autre (aspect objectif), mais aussi identifie l'autre à elle-même (objet pris pour le Soi), elle unifie les deux (le Soi et l'objet dans la catégorie *sadāśiva*) ou les nie tous deux (état de vacuité). Telle est sa nature essentielle. » (I. P. v. I.V. 13).

32

Du point de vue de l'existence réelle, quelle différence y a-t-il entre la fleur du ciel et la fleur (véritable) puisque le monde n'existe qu'en tant que conscience[4] et que cette conscience est la même en tout.

Les Śivaïtes kaśmīriens n'admettent pas de matière différant de la Conscience, unique existence qui apparaît comme non moins réelle dans

1. *Tripurā*, énergie primordiale, devient Mère des trois mondes en se divisant en trois aspects : suprême en tant que *vimarśa*, conscience de soi, subtile sous forme de *jyeṣṭhā*, *vāmā* et *raudrī*, grossière, elle est Brahma, Viṣṇu et Īśa. (Vāmakeśvarīmatatantra IV. 4, p. 100, Cf. śl. 38 ici p. 128).

2. Cf. śl. 38 ici p. 135.

3. *Vimarśa*.

4. *Sphuraṇa*, impression vivante, le monde se réduisant à cette vibration consciente n'est que phénomène de conscience.

une fleur imaginaire que dans une fleur qu'on peut toucher et sentir : il suffit d'évoquer une chose matériellement inexistante — la corne du lièvre par exemple — pour qu'elle existe aussitôt, réellement, dans la conscience. Telle se présente la théorie Trika nommée *mahāvyāpti*, intégration universelle ; du fait que rien n'échappe à son domaine, la conscience intègre tout à elle-même. Seul existe donc ce qui est connu, n'existe pas ce qui n'est pas objet de connaissance. Utpaladeva appelle l'existence ainsi conçue ' existence transcendante ' *(mahāsattā)*, il y voit une manifestation vibrante et vivante[3].

Le terme *sphuraṇa* que nous avons simplement traduit par conscience, exprime à la fois manifestation, lumière consciente et existence réelle puisque, sans la conscience, il n'y aurait pas d'existence. Cette existence est grande, commente Abhinavagupta, parce qu'elle s'étend à tout, pénètre tout, y compris la fleur du ciel *(sā ca khapuṣpādikam api vyāpnotīti mahatī)*. Ni le temps ni l'espace qu'elle engendre ne la limitent[1]. Selon un verset de maître inconnu : « L'existence transcendante est dite grande Déesse et vie de l'univers ».

Utpaladeva compare la manifestation de l'univers à une création magique : « Dieu, Conscience par essence, fait, tel un yogin, apparaître à l'extérieur sans se servir d'aucune cause, et par le pouvoir de sa seule volonté, l'ensemble des choses qui résident en lui. » Abhinavagupta glose ainsi : toutes sortes de manifestations apparaissent sans cause extérieure dans le rêve, l'imagination, le souvenir, mais étant impermanentes, particulières à chaque individu et engendrées par les résidus d'expériences antérieures, on les considère comme irréelles. Par contre, lorsqu'un yogin suscite, sans l'aide de causes connues telles l'argile, le bois... et par sa volonté des villes et des armées, celles-ci sont appréhendées en commun par tous les spectateurs bien qu'elles soient produites uniquement par son pouvoir spirituel. « Dira-t-on que les plantes engendrées par un yogin diffèrent des plantes issues d'une graine ? à cela je répondrai que s'il n'y a pas de différence dans la connaissance que nous en avons, elles ne présentent aucune différence : toutes deux sont aptes à servir un même but et durent jusqu'à ce que leur tâche soit achevée ; le yogin transgresse donc les lois de cause et d'effet s'il le veut (en suivant la voie) surnaturelle bien connue de la plupart des yogin. » De même en vertu de sa liberté foncière, la Conscience universelle manifeste comme une réalité objective l'ensemble des choses qui repose en elle-même et lui est identique[2]. Le monde externe n'a donc pas d'existence indépendante, il n'est que la projection de la conscience divine comme la fleur qu'un rêveur voit se dessiner dans le ciel.

33

Le reflet réciproque (mais) distinct de l'existence et de la non-existence ressemble au reflet (réciproque) du rubis et de l'émeraude qui ne produit qu'une seule impression : l'unification de conscience efface le(s) particularité(s) de l'un et de l'autre.

Bien que l'un soit rouge et l'autre vert foncé, un rubis et une émeraude placés côte à côte semblent similaires parce qu'ils se reflètent mutuellement,

1. *Sphurattā*, I. P. v. I. V. 14, vol. I. p. 201-211.
2. I. P. v. I. V. 7 vol. I p. 184 et II, IV, 10 vol. II, p. 153.

l'un devenant rouge sur fond vert et l'autre vert sur fond rouge. Pareillement existence et non-existence appartenant à la même conscience sont saisies en une seule prise de conscience ; elles existent au même titre puisqu'elles sont également connues.

D'après une citation anonyme : « L'inexistence est contenue dans l'existence, et n'est pas autre qu'elle, étant donné qu'on n'en trouve pas trace en dehors d'elle. »

Maheśvarānanda vient d'explorer le domaine de l'activité cognitive *(pramāṇa)* s'étendant entre l'univers objectif connu *(prameya)* et le pur sujet conscient *(pramātṛ)* et leur servant d'intermédiaire. En effet, cette activité rassemble les activités dispersées par les organes sensoriels et les concentre sur le sujet percevant, faisant ainsi la transition entre la voie inférieure de l'individu et la voie supérieure de Śiva où s'exerce la prise de conscience *(vimarśopāya)* propre au système Pratyabhijñā, voie sur laquelle le poète vient de s'étendre. Comme elle n'en appelle pas toujours au cœur, Maheśvarānanda passe à l'étude de la voie de l'énergie *(śāktopāya)* qui met en œuvre la connaissance, voie préconisée par le système Krama sous forme d'une adoration fervente. Mais le yogin ne rend une telle adoration qu'une fois l'illumination obtenue[1] et lorsqu'il a compris que la Conscience renfermant tout en elle-même, une activité quelconque, du fait qu'elle relève de cette Conscience, devient un rite de dévotion. En ces conditions, pourquoi aller vénérer Śiva dans un temple si notre propre corps est un tabernacle et nos énergies les divinités à adorer ?

On ne peut vraiment comprendre l'adoration et l'évocation décrites aux versets 34-49 si l'on ignore les phases du culte quotidien des śivaïtes accompli en vue de jouir des biens de ce monde ou de se libérer en s'unissant à Śiva. Tout au long de la cérémonie le yogin contemple ou imagine la divinité invoquée, ses attributs, ses fonctions, son apparence externe et récite des *mantra* en faisant des gestes de mains. Il commence par purifier son propre corps, temple où il va appeler Śiva et l'installer sur un trône ou piédestal *(pīṭha)*, symbole de son cœur. Après avoir invoqué Śiva sur ce trône, il lui façonne un corps avec des formules et lui confère des organes et des instruments qui représentent les diverses énergies du dieu. Il lui rend hommage ensuite avec l'eau consacrée *(arghya)*, des fleurs et diverses substances, onguents, parfums et autres. Puis il le baigne, le couvre de fleurs, de bijoux, d'encens. Enfin il le contemple entouré d'une cour faite de plusieurs cercles de personnages ; à nouveau il offre encens, pâte de santal, etc. Śiva est alors ' satisfait ' — phase importante du rite désignée par le terme assouvissement *(tarpaṇa)* de la divinité. Pour finir, le yogin récite des formules accompagnées de gestes *(mudrā)*. Maheśvarānanda reprend les étapes de ce culte, pratiqué journellement dans le sud de l'Inde dont il était natif, mais en les transposant sur un plan spirituel :

1. L'auteur reconnaît l'utilité des rites externes au début de la voie mystique mais il s'agit ici d'un rite intérieur du type prescrit par l'école Krama. Cf. Introd. p. 54.

2. Pour l'étude détaillée du culte Śaivasiddhānta, voir Somasambhupaddhati, traduction et introduction par Hélène Brunner-Lachaux. Pub. de L. I. F. de l'Indologie nº 25.

34

Les déesses des organes brillent sur le trône[1] de son corps identique à l'œuf cosmique[2], et, au milieu d'elles, resplendit le suprême Śiva, réceptacle de (toute) connaissance.

Lors de cette évocation, le monde objectif est imaginé comme un grand temple formant le Corps du suprême Sujet conscient, Paramaśiva, et ce dernier comme situé dans le corps de l'adorateur, tabernacle au centre même du temple de l'univers. On comprend l'importance de cette évocation si l'on se souvient que, pour le système idéaliste Trika, c'est notre conscience qui construit à sa mesure à la fois l'univers et notre personne. Ainsi notre corps, en dépit de sa nature contractée, contient tous les éléments de l'univers, comme une graine, l'arbre. Il apparaît donc comme le microcosme du corps cosmique et composé des trente-six mêmes catégories. (P. S. 74). Afin d'identifier son corps au corps universel, l'adepte fait pénétrer une à une les catégories du monde *(œuf de brahman)* dans son propre corps en touchant successivement chacune de ses parties : il commence par la terre qui entre dans son orteil et il finit par la catégorie la plus haute, *śivatattva,* dans le *brahmarandhra* quand il touche le sommet de son crâne.

Au cours d'une première phase de recueillement *(saṃkocasamādhi)* replié sur lui-même dans la paix et sans contact avec l'extérieur, il imagine, siégeant autour du Seigneur Bhairava qui trône sur le socle de son propre cœur, ses facultés sensorielles bien intériorisées et dénommées ' Déesses' parce qu'elles sont plongées dans Bhairava, tendues vers lui seul et qu'elles illumineront à leur tour le méditant après avoir été illuminées par Śiva.

En guise d'adoration *(pūjā)*, le yogin s'efforce de suivre les activités de Bhairava à travers ses propres activités en demeurant toujours très vigilant.

Durant la seconde phase d'épanouissement *(vikāsasamādhi)* ses diverses énergies (physiques, sensorielles, mentales, mystiques) recouvrent simultanément leur plénitude et son corps, l'infinité. Pour qui suit la voie de l'énergie, cet épanouissement est déterminé par la Connaissance du Soi ou illumination, qui procède de la Conscience originelle — Śiva — laquelle remplit de son énergie les organes en les divinisant, de sorte que le yogin prendra parfaite conscience de soi au cours de ses multiples activités. Cette Connaissance ruisselle en lui comme l'eau versée sur le *liṅga* de Śiva coule par un canal nommé *nidhi* et remplit le pourtour du socle.

Point n'est donc besoin de sortir du corps pour découvrir l'univers et ses composants : il suffit d'étendre et d'immensifier la connaissance propre à l'individu limité : « Le corps est fait de toutes les catégories. Écoute, maintenant, ô Bien-aimée : il est appelé terre à cause de sa solidité, eau pour sa fluidité ». Ce passage du Triśirobhairavatantra[3] s'achève par les mots : « Le Bhairava à trois têtes est présent en personne partout dans l'univers et s'y répand intégralement. »

1. *Pīṭha,* sanctuaire, lieu saint, plus précisément trône, siège de la divinité.

2. *Piṇḍa,* masse sphérique et dense désigne le corps par allusion probable à *piṇḍaka,* piédestal de l'idole. Avec son corrélatif *brahmāṇḍa,* œuf cosmique, univers pris en sa totalité, *piṇḍa* est utilisé par les Tantra lorsqu'ils établissent des correspondances entre macrocosme et microcosme.

3. Tantra perdu qu'Abhinavagupta admirait entre tous.

C'est par la *bhairavīmudrā* que s'effectue la transition du reploiement *(saṃkoca)* au déploiement des énergies *(vikāsa)* lorsque l'énergie ramassée sur soi se répand soudainement tandis que s'épanouissent au même moment les organes sensoriels sans que l'absorption en Śiva n'en soit le moins du monde lésée :

« Si, à l'aide de (ton) cœur, tu projettes vision et toutes les autres énergies simultanément et de toutes parts vers leurs objets respectifs (couleur, etc.), en demeurant fermement fiché comme un pilier d'or au plein centre (de tes activités), tu apparais alors comme l'Unique, le fondement de l'univers. »[1].

Les sources vives, débloquées, remplissent la personne entière de leurs forces conscientes dès que le pilier de la connaissance demeure immuable comme un roc au milieu même des activités ordinaires en faisant ruisseler sur elles les flots de la connaissance divine.

35

C'est là qu'il faut l'honorer avec des boissons stimulantes[2], nectar du connaissable, offertes dans la coupe de la pensée (et) avec des parfums, des onguents et des fleurs (qui représentent[3]) la prise de conscience de soi.

' Là ', dans le tabernacle de son propre cœur, le yogin adore Parameśvara, Lumière du Soi, entouré de ses énergies, les organes sensoriels actifs du méditant. Abhinavagupta évoque à tour de rôle ces énergies divinisées dans un poème « à la louange de la roue des divinités sises dans le corps ». Il commence par rendre hommage, avec la totalité de ses bonnes et mauvaises dispositions, à Gaṇapati, le souffle inspiré puis à Vaṭuka, le souffle expiré[4]. Il montre ensuite Bhairava siégeant au milieu du cœur, et les déesses des organes courant ici et là en quête des plus belles sensations : couleur, parfum, etc. — leurs propres jouissances — afin de les lui offrir. Le pur *guru* —zèle ardent — représente l'intellect qui manifeste l'univers entier comme la voie vers Śiva, et Bhairavī, la conscience de soi qui, sans répit, s'amuse à émettre et à résorber l'univers. Abhinavagupta salue ensuite les autres déesses se tenant sur les pétales d'un lotus dont le calice est le cœur où réside le couple Bhairava-Bhairavī (Conscience et énergie). Toutes ces déesses-énergies de l'adepte, tendues vers Bhairava, s'empressent autour de lui avec leurs fleurs variées et parfumées : Brahmāṇī-intellect — *(buddhi)* — avec pour offrande, la certitude ; Śāmbhavī — l'ego — ses fleurs du moi *(ahaṃkāra)* ; Kaumārī — pensée jeune et instable — ses fleurs du *vikalpa* ; Vaiṣṇavī — ouïe — les sons ; Vārāhī — la peau — ses fleurs du toucher ;

1. Citation du Kakṣyāstotra (œuvre disparue) citée aussi P. H. 18, avec variante. Cf. pilier d'or du Ṛg. véda (V. 45) et le *skambha* de l'Atharvaveda (X. 7 et 8.) La M. M. lit universel agent au lieu de fondement donné par Kṣemarāja P. H. 18.

2. *Vīrapāna*, boisson ou liqueur forte des dieux et des guerriers à laquelle seul un héros peut trouver plaisir, lui seul étant apte à jouir du monde sous toutes ses formes.

3. Que nous traitons en composé, non en *bahuvṛhi*.

4, Dehasthadevatācakrastotra. Éd. K. C. Pandey. Abhinavagupta p. 952.

C'est nous qui citons ce texte ainsi que le passage de la Laguvṛtti que Maheśvarānanda avait à l'esprit en composant ces stances ; il mentionne d'ailleurs (śl. 37, p. 88 fin) Gaṇapati et Vaṭuka sans s'étendre sur d'autres divinités, sujet tenu très secret, dit-il, et de peur aussi d'augmenter démesurément son ouvrage.

Indrāṇī — vision — les formes ; Cāmuṇḍā — langue — celles du goût et Mahālakṣmī — odorat — ses parfums. Enfin Abhinavagupta après avoir adoré le Soi, source des pouvoirs surnaturels, achève le poème par ces mots : « Je salue la roue des divinités éternellement active dans notre propre corps et toujours présente en tout être. C'est elle qui frémit et vibre sous forme de notre propre expérience. »

Comment fleurs et parfums servent-ils à prendre conscience du Soi cosmique ? Abhinavagupta l'explique dans sa Laghuvṛtti (p. 22-23) : « Pour atteindre l'essence (du véritable sacrifice, l'indifférenciation, dix-septième *kalā* ou, dans notre texte, la Splendeur) que l'adepte, s'il en est capable, rende hommage avec des fleurs odorantes qui pénètrent spontanément dans son cœur et qui le nourrissent par l'offrande de sa nature intérieure et des substances internes et externes ». Mais si, par la faute de ses propres limitations, il ne peut sans danger s'approprier de façon spontanée l'essence de l'énergie selon la voie de Śiva, il doit rendre hommage à l'aide de l'énergie qui lui permet d'épanouir sa personnalité entière en faisant appel aux éléments externes du culte, bains, onctions, encens, liqueur et à tout ce qui procure de la joie. S'il rend ce culte avec humilité et avec un immense respect à l'égard de la suprême conscience en laquelle il demeure toujours absorbé, il éprouvera bientôt la plénitude indifférenciée du Soi grâce aux plaisirs sensibles, parfums, etc. qui pénètrent dans son cœur, l'ouvrent et se trouvent eux-mêmes transfigurés et embellis dès qu'ils sont intériorisés. C'est ainsi que le yogin réalise en une prise de conscience vibrante et intense, le Soi en toute sa plénitude.

L'objet de l'adoration n'est pas nécessairement unique : le nombre des divinités à adorer s'étendant de une à mille selon que l'on appréhende la Réalité en sa forme originelle ou en ses manifestations variées. Ce grand épanouissement à partir de l'Un, le Centre, est ainsi décrit par Abhinavagupta dans le Tantrāloka (I. 110) : « D'abord unique et ne tolérant pas de second *(ekavīra)*, Śiva prend l'aspect du couple indifférencié[1] si énergie et détenteur d'énergie commencent à se distinguer ; il devient ensuite triple sous forme de trois mouvements[2], suprême, énergie et individu ; quadruple, quintuple... nonuple... duodécuple etc., à cinquante phonèmes et enfin à mille rayons lorsque l'énergie se déploie dans la roue totale de l'infinie multiplicité. »

Après l'offrande de fleurs qui concerne le sacrifice, premier aspect du culte, le second, l'oblation, se fera par la pleine prise de conscience de Bhairava jouissant de l'expansion des divers plans de la réalité — ses objets de jouissance intériorisés. Dans la coupe de sa propre pensée — l'organe interne[3] — le yogin verse l'eau de l'offrande, liqueur des héros faite du nectar du connaissable en sorte que tout ce qu'il percevra désormais l'enivrera de bonheur. Le Paramārthasāra montre le yogin buvant dans un crâne la liqueur qui a saveur de l'univers (80).

Le *vīra*, l'être héroïque représente non seulement le suprême Bhairava doué de son énergie libre et toute-puissante, mais aussi le yogin plein d'audace qui a surmonté héroïquement toutes les interdictions et jouit d'une liberté parfaite. Lui seul peut s'enivrer, manger de la viande et pratiquer l'union sexuelle au cours d'une grande assemblée[4] où hommes et femmes se passent la coupe de vin. Dans leur état d'extase[5], l'ivresse les exalte au

1. *Yāmala.*
2. *Visarga.*
3. *Antaḥkaraṇa.*
4. *Mahāmelāpa.*
5. *Samādhi.*

point de leur permettre de franchir toute limite. Afin d'illustrer cet acte, le Mahānayaprakāśa définit la méthode *kramamudrā* qui en dépit du terme ' *krama* ', gradation, implique transcendance : « Les objets se dissolvent dans les fonctions sensorielles et celles-ci, à leur tour, dans la pensée, la pensée dans la conscience et cette dernière s'absorbe enfin dans le firmament suprême (le Cœur). Voici cette ' gradation ' (qui est aussi), par essence ' passage à la limite[1]. » La *kramamudrā* consiste en une vision intuitive et globale qui saisit l'objectivité comme non-différente de Paramaśiva et qui, à l'issue d'une absorption croissante, atteint brusquement son terme. C'est à cette fin que tend l'union sexuelle[2] qui fait converger spontanément toutes les fonctions principales et secondaires du yogin : la vibration intense qu'elle produit dans sa conscience le tirera hors de lui-même et de ses craintes, doutes et répugnance.

36-37

Qu'on évoque les roues de la totalité, des trois yeux, des cinq ondes et du trône divin ; qu'on évoque aussi la lignée des maîtres spirituels[3] et les cinq énergies dont la première est émission créatrice.

Sur le trône neuf fonctions ont leur (siège) ; cinq seulement dans la voie de l'onde quintuple, dans l'œil frontal dix-sept et dans les autres yeux douze et seize.

Dans son corps où siègent les énergies divines, l'adorateur doit évoquer[4] les cinq roues suivantes : 1 — *śrīpīṭha*, son corps même et ses neuf fonctions ou vibrations, 2 — le quintuple courant, 3 — les trois yeux, 4 — la lignée des maîtres et 5 — la roue de la Totalité des mouvements de l'univers. Tel est l'enseignement mystique et secret du système Krama.

Pīṭha, siège ou trône divin.

Pīṭha, trône, piédestal d'une statue ou tabernacle désigne ici le corps humain, siège de l'ensemble des énergies divines. C'est, d'après Abhinavagupta, le lieu où l'on atteint la grandeur surnaturelle.

Maheśvarānanda commence par décrire en une page volontairement obscure la voie sacrée du *kulamārga* relative aux pratiques sexuelles, le corps étant le séjour de la vibrante félicité engendrée par l'union de Śiva et de l'énergie ou de l'homme et de la femme.

Quelques citations précisent : « La puissante efficience virile a surgi de l'union à saveur unique *(sāmarasya)*, éveil du couple Śiva-*śakti*. C'est pourquoi le trône éminent apparaît comme le corps lui-même. » (Mahānayaprakāśa).

Plusieurs stances du Kramodaya prescrivent un sacrifice d'ordre sexuel avec une partenaire[5] avant d'adorer les neuf énergies de son propre corps. Elles font allusion à l'homme qui baratte, à la manière de Śiva-*śakti*, l'énergie de son propre Soi.

1. *Ullaṅghana.*
2. *Mithuna.*
3. Sur la lignée des *guru* dont il fallait garder le souvenir. Cf. ici p. 14, 19.
4. C'est-à-dire en prendre conscience.
5. *Dūtīyajana.*

Une Upaniṣad : « Lorsque, sachant ainsi, il pratique l'union en guise d'offrande au feu, c'est là sa (véritable) oblation. »[1] L'École Krama nomme ce sacrifice *yoginīmelāpa* ou *melana*.

Il existe neuf énergies ou fonctions que l'on retrouve à tous les plans de la réalité : du point de vue des formules, il s'agit de la nonuple formule[2] du siège de Bhairava : *A-varga, KA, CA, ṬA, TA, PA, YA, SA* et *KṢA-varga*.

Du point de vue du yogin, ce sont les neuf mouvements ou vibrations répartis en deux groupes : le premier groupe purement interne relève d'abord du sujet *(pramātṛ)* puis de la connaissance *(pramāṇa)* ; il comprend quatre sortes de vibrations qui deviennent moins subtiles à mesure qu'elles se manifestent davantage. Ce sont :

1 — *Ādyaspanda*, vibration initiale du sujet conscient, son ébranlement originel identique à Śiva même.

2 — Pure tendance de l'énergie alors qu'elle est sur le point de s'orienter vers l'expansion cosmique[3]. Cette vibration qui appartient au pur sujet est suprême comme lui.

3 — *Parispanda*, vibration encore très subtile associée à l'ébranlement des moyens de connaissance et aux organes sensoriels ; c'est un frémissement au niveau de la connaissance[4].

4 — *Sphurattā*, vibration propre à la tendance qu'ont les organes sensoriels à déterminer cette préperception, à l'établir fermement.

5-9 — Le second groupe concerne le monde objectif dont il est le déploiement conscient[5]. Il se divise en cinq éléments qui s'étagent de l'éther dont la vibration reste subtile à celles de plus en plus grossières de l'air, du feu, de l'eau et de la terre. Ce qui fait neuf types de vibrations.

Ainsi tous les mouvements de l'univers procèdent du mouvement originel du Sujet conscient ultime ; et ces mêmes vibrations sont celles que l'on trouve aussi dans la pure émission créatrice de Śiva sous le nom des énergies : conscience, félicité, désir, connaissance et activité[6]. Elles sont à l'œuvre également dans chacune de nos activités, la vision par exemple : 1 — avant même de regarder il n'y a encore qu'incitation à voir, ébranlement initial ou *ādyaspanda* ; 2 — puis on se tourne vers le monde externe dont on a une impression générale et vague ; 3 — vibration subtile *(parispanda)* quand les organes entrent en contact avec l'objet ; 4 — l'objet est perçu, bien établi en son environnement et distingué comme tel : c'est un vase, dit-on. Enfin quintuple déploiement des activités variées à l'égard des formes, des sons, des contacts, etc.

On trouve ces mêmes vibrations dans la pratique sexuelle[7] : 1 — première incitation en Śiva ou l'homme *(vīra)* ; 2 — premier contact du *vīra* et de la *śakti*, femme ; 3 — leur union ; 4 — tous deux bien établis dans cette union ; 5 — les cinq énergies adoptées et les cinq plaisirs des sens.

1. Faite dans le feu de la matrice. *Yathaivaṃ vidvān mithunam upaity agnihotram eva tasya hutam bhavati.*
2. *Nāvavarga.*
3. *Prasaraṇaunmukhyarūpā śaktiḥ.*
4. *Sphuraṇa* du *pramāṇa.*
5. *Prameyollāsa.*
6. *Citśakti, ānanda, icchā, jñāna, kriyā.*
7. *Melāpa* ou *kramacaryā.*

Pañcavāha, le quintuple courant

Ces neuf vibrations se répandent en cinq courants ou flots vibrants[1] de Parameśvara. Ils ont pour nom : *vyomavāmeśvarī, khecarī, dikcarī, gocarī* et *bhūcarī*. *Vyomavāmeśvarī*[2], énergie suprême de la Conscience équivaut à *citśakti* et *caitanya* où coïncident conscience et liberté souveraine. Douée d'autonomie et d'efficience, elle est aussi source de vie. Comme elle vomit *(vam-)* l'univers hors de l'absolu, elle correspond à l'état indifférencié *(avikalpa)* de Parameśvara, on la nomme *vāmeśvarī* ; et *vyoma*, vide, car les modalités du sujet et de l'objet ne s'y dessinent pas. Mais dès qu'elle se manifeste, elle cache sa vraie nature et repose alors dans le vide[3]. Quittant l'indifférenciation et se mouvant *(carī)* vers les activités humaines, on l'appelle *khecarī* parce qu'elle vole dans la conscience *(khe, buddhi)* du sujet limité. Étant essentiellement repos dans le Soi et sujet conscient, elle se rattache à la félicité *(ānanda)*. S'avançant davantage dans la différenciation, l'énergie apparaît sous forme de *dikcarī* associée à l'organe interne et correspond à la volonté *(icchā)*. Puis elle revêt l'aspect de *gocarī*, incitatrice des organes sensoriels tournés vers l'extérieur, d'où son lien avec la connaissance *(jñāna)*. Elle entre enfin en contact avec l'existence objective*(prameya)* et devient *bhūcarī*, celle qui se promène sur terre. Elle est alors grossière et différenciée ; elle correspond donc à l'activité *(kriyā)*.

Par la limitation qu'elles engendrent, ces énergies réduisent l'homme en esclavage. Ce sont elles aussi qui fulgurent en faisant s'épanouir le cœur de leur maître *(pati)* et délivrent celui qu'elles tenaient entravé, le *paśu*. Celui-ci doit s'efforcer de passer par delà ces quatre courants en les résorbant les uns dans les autres, à tour de rôle, et de plonger le soi limité dans le grand lac, *vyomavāmeśvarī*, conscience du Soi *(ātmaciti)* à laquelle il s'identifie.

Comme on discutait à l'époque sur l'ordre d'apparition de ces énergies — certains comme Kṣemarāja intervertissant les termes *gocarī-dikcarī* — Gorakṣa cite à l'appui de l'ordre qu'il adopte un āgama de l'école Krama, la Kramasiddhi :

« *Vyomavāmā* est l'énergie souveraine *(īśvarī)* ; *khecarī*, la sphère de la résonance indifférenciée *(nāda)* ; *dikcarī* est félicité *(ānanda)* ; *gocarī* (couvre) la sphère des formules *(mantra)* et *bhūcarī* celle de la substance des *mantra*. » C'est-à-dire connaissances notionnelles et leurs objets.

Il existe tout un réseau de correspondances entre ces énergies et les diverses pentades du système ; le Pādukodaya dégage cinq étapes successives de la Parole en vue d'en faire une catégorie unique : « *vimarśa, bindu* et *nāda, sphoṭa* et *śabda*[4]. »

Netratraya, les trois yeux

La triplicité entière de l'univers se trouve subsumée sous la classification en trois yeux en tant que connaissant, connaissance et connu.

L'œil frontal[5], troisième œil de Śiva, constitue en raison de sa prééminence

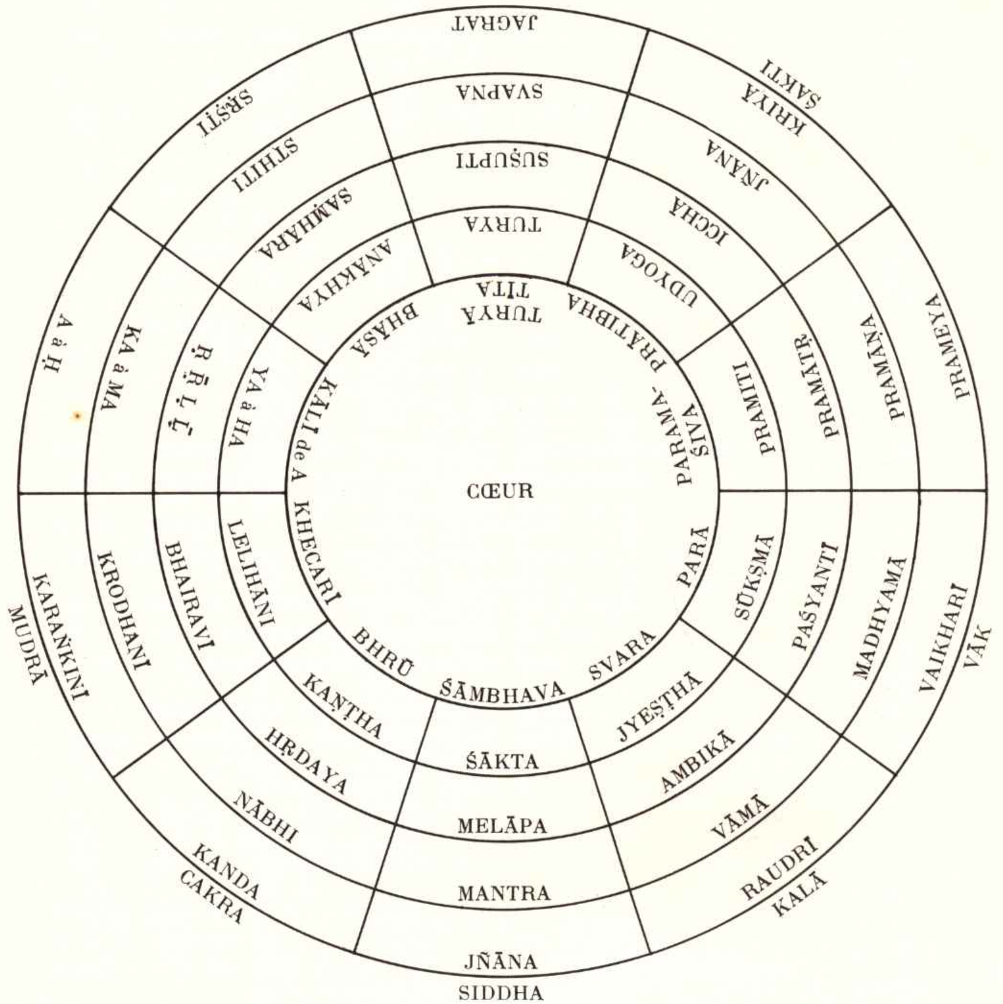
1. *Sphuraṇadhārā*.

2. Selon l'école Kālinaya qui l'identifie à Kālasaṃkarṣaṇī, de même Abhinavagupta ; mais pour Maheśvarānanda elle n'est qu'une énergie de la Réalité suprême, la première des cinq coulées ou ondes.

3. *Śūnya* et non plus *vyoman*, vide éthéré.

4. *Bindu* correspond à Śiva et *nāda* à l'énergie, *śakti*. *Śabda* est le son ordinaire, il devient de plus en plus subtil jusqu'à *vimarśa* que nous avons essayé de définir p. 23. et p. 38.

5. *Phāla* ou *lalāṭa*.



PAÑCĀRTHAKRAMA

la roue nommée *mūrticakra*. A la fois pure conscience et liberté[1] du suprême Bhairava, il symbolise le sujet conscient nommé feu *(vahni)*.

« Il est doué de dix-sept énergies dont dix ignées à l'intérieur de l'œil, et sept langues de feu ou flammes *(śikhā)* à l'extérieur. Les dix premières sont la fumeuse, l'enflammée, l'ardente, l'éclairante, la flamboyante, l'étincelante, la belle, la fauve, les porteuses de la double oblation : l'une aux dieux et l'autre aux mânes. » D'après un *śloka* : « Resplendissant d'or, Or brillant Rouge, Sombre, Très éclatante, Splendeurs multiples, Rouge intense, telles sont les sept langues de feu[2]. »

L'œil droit, roue de lumière *(prakāśacakra)* dans lequel règne la connaissance[3] est nommé *sūrya*, soleil. Il consiste en douze flots : cinq organes d'action, cinq de connaissance, la pensée empirique et l'entendement[4].

L'œil gauche, roue de la félicité *(ānandacakra)* avec prédominance du monde objectif[5], est donc assimilé à la lune, *soma*, et comporte comme elle seize fonctions *(kalā)* : cinq éléments grossiers, cinq subtils, cinq souffles ; quant à la seizième — l'essence en laquelle les autres résident — c'est l'*amṛtakalā* ou *amākalā* qui dirige les quinze autres tout en les transcendant, celle en qui coïncident les aspects solaire et lunaire.

Cette division en trois parties correspond à la division en un quintuple courant : le troisième œil — *pramātṛ* — ou énergie subjective, renferme simultanément *vyomavāmeśvarī* (qui fulgure en sa transcendance et contient toutes les choses indifférenciées en son sein) et *khecarī*, vibration du sujet conscient.

L'œil droit — *pramāṇa* — qui unit *dikcarī* et *gocarī* représente la connaissance et ses pouvoirs de perception et d'action. L'œil gauche — *prameya* — répond à *bhūcarī*, existence ordinaire et objets appréhendés.

L'auteur énumère ensuite la triplicité subsumée sous ces trois yeux : *icchā jñāna kriyā* — *udāna prāṇa apāna* — *svarga antarikṣa pṛthivī* — *sattva rajas tamas* — *suṣumnā piṅgalā iḍā* — *para sūkṣma sthūla* — *akula kaula kula*, etc.

38

Dans la roue de la totalité où se déploient cinq sections, (on compte) soixante-quatre types (de *siddha*). Dans ce cercle nulle restriction n'est apportée au nombre des maîtres spirituels qui ont dépassé (toute) restriction.

La Roue mystique de la totalité *(vṛndacakra)* couvre tout ; ses cinq sections représentent cinq types de *siddha*, maîtres spirituels dont les cinq groupes correspondent au quintuple flot. Cela ne signifie pas que les maîtres eux-mêmes soient en nombre limité, leurs soixante-quatre branches principales se divisant chacune en d'innombrables rameaux. Si à cette Roue de 64 *siddha* on ajoute les cinq groupes fondamentaux, on obtient 69 manifestations auxquelles se joint une soixante-dizième, Kālasaṃkarṣaṇī ou Mahākālī, l'énergie manifestatrice ; cet ensemble formera un nombre correspondant aux soixante-dix versets de la Mahārthamañjarī ainsi que l'explique son auteur (M. M. p. 194, l. 1).

1. *Caitanya* et *svātantrya*.
2. Cf. sept flammes du Veda.
3. *Pramāṇa* ou *mārtāṇḍa*.
4. *Manas* et *buddhi*.
5. *Prameya*.

L'interprétation de cette roue appartient exclusivement à l'école Krama et en particulier à la secte Yoginīmelāpa et comme la glose du présent verset est la seule explication qui nous reste de l'aspect mystique de ces systèmes autrefois florissants, nous avons jugé utile de la traduire ci-dessous intégralement en dépit de sa longueur. De plus elle offre un intérêt considérable pour l'étude des paliers de l'expérience mystique puisqu'elle décrit avec force détails des types de *siddha* ayant recouvré la conscience de leur nature réelle mais à des degrés différents. La description ne porte donc que sur les cinq degrés qui vont de l'illumination au sommet de la vie spirituelle, l'état *bhairava* ou union intime de Śiva et de l'énergie, de *prakāśa* et de *vimarśa*, la Conscience et la puissance.

Ces soixante-quatre types sont formés de seize *jñānasiddha* en qui prédominent la connaissance objective *(prameya)*, de vingt-quatre *mantrasiddha* dont la connaissance *(pramāṇa)* est sans support objectif, de douze *melāpasiddha* chez qui prédomine le *yoga* entendu au sens d'union, de huit *śāktasiddha* en qui règne la pure énergie *(śakti)*, enfin de quatre types de *śāmbhavasiddha* où la prédominance appartient à Śiva.

Chacun d'eux possède à sa manière les huit modalités de la grande roue mystique qu'énumère un verset :

« *Dhāma*, points de concentration (cœur, milieu des sourcils, etc,) *mudrā*, attitudes mystiques, *varṇa*, phonèmes, *kalā*, fonctions, *saṃvitsvabhāva*, essence de la conscience, *bhāvasvabhāva*, état spécifique, *pāta*, survol (qui établit les correspondances intuitives entre les groupes), *aniketa*, sans demeure fixe, qui permet de passer sans gradation de l'un à l'autre. C'est ainsi que la Roue de la Totalité se manifeste. »

Nous allons d'abord examiner certaines de ces modalités pour les définir et indiquer comment elles varient selon les *siddha*, puis, changeant de perspective, nous analyserons chacun des types.

Les modalités

Nous étudierons en détail *dhāma* et *varṇa*. Sur les *mudrā*, attitudes, voici une citation :

« La suprême fusion dans (le Tout) se révèle au moment de la perception intuitive (de l'univers) grâce aux attitudes dénommées repos de la mort *(karaṅkinī)*, fureur *(krodhanī)*, fixité du regard *(bhairavī)*, succion ininterrompue *(lelihānī)*, concentration sur l'éther du cœur *(khecarī)*. » (Vijñānabhairava, 77).

Kalā, fonctions, se répartissent dans chaque groupe de la manière suivante selon une strophe de la Cidgaganacandrikā : *Raudrī* apparaît dans les rayons lumineux de la connaissance propre aux *jñānasiddha* ; *vāmā* dans ceux du *mantrasiddha* ; *ambikā* s'épanouit dans les majestueux rayons de l'union[1] et la splendeur de la suprême énergie se manifeste ainsi grâce à *jyeṣṭhā* ; quant au son *(svara)* qui appartient à la Déesse, il éclate dans la majesté de Śiva[2] dès que, indifférenciée, cette quadruple fonction se met à vibrer.

Saṃvitsvabhāva, la nature spécifique de leur conscience selon leur degré de purification, consiste 1. pour le premier en une préperception ou première manifestation générale ; 2. pour le *mantra-siddha* en une prise de conscience globale[3] qui est zèle ardent ou émotion intense *(saṃrambha)* au moment où l'objectivité lui apparaît ; 3. pour le *melāpasiddha*, en la fusion du sujet et

1. *Yoga* ou *melāpasiddha*.
2. *Śambhu*.
3. *Parāmarśa*.

de l'objet qui se produit lorsque le zèle s'est apaisé dans le Soi ; 4. quand les vestiges[1] mêmes de cette fusion s'évanouissent à leur tour, ceci caractérise la pure énergie des *śāktasiddha* ; 5. enfin, relève de Śiva la parfaite conscience de soi qui seule demeure après disparition complète de l'impureté s'attachant à tous ces vestiges.

Bhāvasvabhāva, ce qui touche à ' l'essence de leurs divers états ' suit l'ordre inverse des fonctions[2] et des purifications graduelles de la conscience ; celles-ci sont progressives car elles vont du niveau inférieur au niveau supérieur ; par contre *bhāvasvabhāva* part du suprême pour aboutir au niveau inférieur des *jñānasiddha*. Maheśvarānanda utilise une comparaison : « Quand Parameśvara, Lumière consciente, jouit de l'énergie de félicité — son propre Soi indifférencié et sa liberté intime — il est semblable à l'océan profond et apaisé que n'agite aucun remous ; les énergies de Śiva pénétrant en une telle Essence forment les *śāmbhavasiddha*. Lorsque Parameśvara s'orientant vers l'action s'apprête à faire surgir les vagues, c'est ce qui correspond à une mise en mouvement[3] ou excitation de l'énergie propre aux *śāktasiddha*. Qu'une très légère fluctuation s'y produise et l'on a la vibration fine et ténue[4], issue de l'unification de la fluctuation entre perception interne et perception externe propre aux *melāpasiddha*. Enfin quand Parameśvara suscite des vagues en abondance à la surface, les *mantrasiddha* s'éveillent. Mais si l'agitation violente des vagues accroît les remous, alors les *jñānasiddha* apparaissent. »

Les *jñānasiddha* se rattachent donc à l'objectivité *(prameya)* dont ils ont l'aperception et parce qu'ils sont agités par elle. Les *mantrasiddha* sont associés à la connaissance *(pramāṇa)*, les *melāpasiddha* au sujet conscient *(pramātṛ)*, les *śāktasiddha* au pur et suprême sujet conscient *(śuddhapramātṛ)*, parce qu'ils transcendent le sujet limité, et les *śāmbhavasiddha* à Paramaśiva, Liberté et Conscience parfaites.

Pāta est le survol qui permet de saisir en un vaste panorama les correspondances[5] entre la roue de la totalité, les cinq flots, les cinq énergies, les cinq types de *siddha* et toutes les autres pentades ; vision mystique intuitive et globale où tout apparaît à sa juste place. Maheśvarānanda cite à l'appui de ses identifications la Kramasiddhi :

« O Seigneur, Toi le Magnifique, écoute ! je vais T'exposer cette gradation de la Conscience en ses aspects de création, de permanence, de résorption, d'Inexprimable et de Splendeur ; *melāpa* est seulement connaissance et *śākta* est lié à *śāmbhava*. » Ce qui signifie que la connaissance prédomine dans les catégories qui vont des *jñāna*° aux *melāpasiddha* tandis que, à partir des *śāktasiddha*, c'est l'énergie et sa toute-puissance qui s'imposent.

Le Kramasadbhāva établit de son côté les correspondances suivantes : « émission créatrice *(sṛṣṭi)* et *jñāna*, conservation et *mantra*, résorption de l'objectivité et *melāpa* (car celui-ci tend à l'union par delà le temps et met un terme à *mahākāla*), Inexprimable *(anākhya)* et énergie *(śākta)*, enfin Splendeur *(bhāsā)* et *śāmbhava*. Telle est la quintuple manière d'être que doivent discerner ceux qui connaissent la Réalité. »

1. *Vāsanā*.
2. *Kalā*.
3. *Ullāsa* au sens de joie, allégresse et jeu.
4. *Parisphuraṇa*.
5. Voir le tableau p. 126.

Aniketa (sans demeure, errant), bien qu'il dépende du *bhāvasvabhāva* dans lequel, nous l'avons vu, l'essence divine descend graduellement, suit l'ordre inverse[1] puisqu'un *siddha* partant de n'importe quel point peut brûler les étapes et bondir au point ultime, Parameśvara. Qu'un *jñāna* mette un terme à l'agitation de sa pensée et il parviendra soudain à l'essence suprême sans avoir à passer par les étapes intermédiaires de *mantra*, *melāpa*, etc. Quant au *mantrasiddha*, il a le choix entre deux voies : transcendante et de pure intimité s'il n'élit domicile nulle part *(aniketa)* : grâce au sentiment du moi[2] qui envahit tout, il accède d'emblée au repos du Soi. Si au contraire il se fixe, il prend la voie externe et descendante parce qu'il manque de vigilance. Ainsi, ignorant la possibilité de l'*aniketa*, ce *siddha* perd l'intuition de sa véritable nature, s'attache à la pensée *(buddhi)* dont les résidus continuent à vibrer et il retombe dans le multiple (le *prameya*, objectif) au niveau des *jñānasiddha*. Quant au *melāpasiddha*, dès que ses états sont engloutis dans le sujet conscient, il parvient directement au terme. Ainsi la Roue sans attaches *(aniketa)* et omniprésente, permet ce bond instantané d'un état quelconque au but suprême. Comme elle n'a pas de domicile fixe, on peut la découvrir brusquement à l'une de ces cinq étapes, c'est-à-dire tout au long de la vie mystique qui part de l'illumination et s'achève en Paramaśiva.

Maheśvarānanda conclut cette longue et fastidieuse explication par ces mots : « J'ai répété à la façon d'un perroquet bavard cette pratique graduelle de la roue de la totalité *(vṛndacakracaryā)*, que seul nous révèle un maître spirituel ; elle renferme en son sein l'union du Soi et des choses et donne la clef de la quintuple voie *(pañcārthakrama)* » (p. 98).

Ajoutons, pour être complet, que chacun de ces groupes a sa voie particulière : les *jñānasiddha* adoptent la voie de l'objectivité ou voie inférieure de l'activité en pratiquant avec effort postures, contrôle du souffle, etc. ; les *mantrasiddha* ne s'adonnent qu'à la contemplation *(dhyāna)* qui couronne cette voie et fait transition avec la voie de l'énergie *(śāktopāya)* sur laquelle avancent rapidement *melāpa*° et *śāktasiddha*, n'utilisant que la pure énergie, tandis que les *śāmbhavasiddha*, parcourant la voie de Śiva, atteignent d'un bond Śiva doué de toutes ses énergies[3].

Avant de considérer de plus près ces groupes et de donner à l'aide du commentaire les éclaircissements requis, précisons que si ces mystiques ont reconnu le Je *(aham)*, ils ne l'ont pas saisi en sa plénitude *(pūrṇāhantā)*, comme doué de toute sa puissance. Il leur reste donc à imprégner d'extase — ou de conscience illuminée et apaisée — leurs activités journalières, en faisant passer toujours davantage la tranquillité du Soi dans la conscience sensorielle en contact avec les choses réelles (domaine du *prameya*), dans la connaissance notionnelle *(pramāṇa)* sans contact avec le sensible, aussi bien que dans le sujet connaissant *(pramātṛ)*[4].

1. *Pratiloma.*
2. *Ahaṃkāra.*
3. Sur ces voies. Cf. p. 13 et p. 42, à noter néanmoins que ces voies servent désormais à acquérir la permanence de l'état d'éveil.
4. Le sujet est triple selon son degré de purification et l'universalité ainsi que la liberté recouvrées qui en résultent. Ces trois types avec les deux autres appartenant aux niveaux du *pramāṇa* et du *prameya* forment les cinq *siddha.*

Les types

Le *jñānasiddha*

Si ce mystique adonné à la Connaissance sort du *samādhi* dans lequel il jouissait de la béatitude du Soi et ouvre les yeux, il perçoit ce qui l'entoure — l'objectivité — en une intuition globale ou première aperception, le monde surgissant et se créant sous son regard (d'où le terme ' *sṛṣṭi* ', création, correspondant à cette étape) mais sans se séparer tout à fait de la Conscience du Soi[1].

Cette intuition générale correspond probablement à la vision panoramique d'un paysage perçu du sommet d'une montagne, qui est néanmoins connaissance objective différenciée de choses réelles, c'est pourquoi on appelle ces mystiques imparfaits des *jñānasiddha*, le terme *jñāna* désignant cette sorte de connaissance objective qui n'est pas totalement imprégnée de Conscience samādhique. Ils se subdivisent en seize groupes puisque *soma*, lune ou objectivité, à laquelle ils restent associés, possède seize *kalā*.

Dès qu'ils s'affairent aux occupations ordinaires, qu'ils ont des soucis, des émotions, ils perdent la paix du *samādhi*. Les pratiques auxquelles ils s'adonnent ont pour fin de faire pénétrer ce *samādhi* jusque dans leur perception ordinaire, en résorbant l'apparence sensible, le corps et ses organes, dans le domaine supérieur de la connaissance propre aux *mantrasiddha*.

Leur *dhāma*, le point sur lequel ils se concentrent pour provoquer l'ascension de la *kuṇḍalinī* jusqu'au sommet du crâne[2], est le centre inférieur au niveau du *mūlādhāra*, le bulbe, *kanda*.

Mudrā : Afin que la paix dans laquelle ils baignent durant l'extase imprègne leurs divers états de conscience, il leur faut demeurer tranquilles, bien absorbés en eux-mêmes dès que l'univers et son tumulte commencent à surgir ; c'est là l'attitude mystique *karaṅkinī*, quiétude, immobilité prolongée qui rétracte les organes, les intériorise au moment du premier contact avec choses ou objets.

Afin de décrire cette *mudrā*, Maheśvarānanda cite nombre de passages : La Cidgaganacandrikā : « O Mère ! l'ensemble du corps et de tous ses organes... à l'intérieur aussi bien qu'à l'extérieur, Tu les conduis tous jusqu'au Vide de la conscience. Telle est pour nous l'attitude *karaṅkiṇī*. »

Le Vijñānabhairava : « Installé sur un siège moëlleux, ne reposant que sur son séant, pieds et mains privés de support ; par l'effet de cette (attitude) l'intelligence intuitive la plus haute accède à la plénitude. » — « Confortablement installé sur un siège, les bras croisés, ayant fixé la pensée au creux des aisselles ; grâce à cette absorption on obtient la quiétude. » — « Ayant fixé les yeux sans cligner sur un objet à forme grossière et si l'on prive la pensée de tout support, l'on parviendra sans tarder à Śiva. » — « La bouche largement ouverte, la langue au centre, si l'on fixe la pensée sur ce centre en récitant mentalement (le phonème) *HA*, on s'abîmera alors dans la paix. » — « Se tenant assis, (un yogin) doit évoquer avec intensité son propre corps comme privé de support : dans une pensée qui s'évanouit à l'instant même, ses prédispositions inconscientes s'évanouiront (également). »[3].

1. Le vulgaire ne perçoit pas le monde comme se détachant sur la Conscience universelle.
2. *Brahmarandhra.*
3. Śl. 78 à 82.

L'absence de support objectif caractérise ces diverses attitudes qui livrent accès à la conscience vide et tranquille en mettant un terme aux tensions entre sujet et objet.

Varṇa : Leurs phonèmes consistent en seize voyelles s'étageant de *A* au visarga *AḤ*, en tête de l'énumération des phonèmes[1]. A ce stade, ces phénomènes ne sont manifestés qu'en Śiva, pourtant le *visarga* forme le premier moment de l'émission du monde objectif avant l'apparition de la dualité, ce qui signifie que ce *siddha* tend à sortir de sa parfaite intériorité et se tourne vers l'extérieur.

On peut se demander pourquoi ces *jñānasiddha*, inférieurs par rapport aux autres, se situent au niveau des phonèmes les plus élevés ? Répondons qu'étant au seuil même de la manifestation, ils ne l'ont pas encore imprégnée de leur extase.

Kalā : Ils ont pour fonction l'énergie techniquement nommée *raudrī*[2] qui règne sur ceux qui progressent dans la voie mystique : elle détruit la douleur et met fin aux effets des actes passés *(karman)*.

Saṃvitsvabhāva : Ils prennent conscience de l'univers en une préperception intuitive d'ordre général *(sāmānya)* ; constamment absorbés en eux-mêmes et indifférents à ce qui les entoure, ils n'en ont pas une claire perception.

Bhāvasvabhāva : Étant encore au seuil de la tumultueuse objectivité, un rien suffit à les agiter ; ils ne peuvent s'avancer plus avant sans danger d'être atteints par la multiplicité du divers et de perdre leur plénitude intérieure. Furieusement ballotés par les vagues du devenir dès qu'ils se mettent à agir, ils doivent faire un effort pour retrouver le *nirvikalpasamādhi*.

Le *mantrasiddha*

Le *jñānasiddha* demeure en relation avec l'objectivité *(prameya)*. Tel le vulgaire, il perçoit la chose réelle et le déroulement des événements comme extérieurs à lui. Le *mantrasiddha*, par contre, a dépassé le stade de l'objectivité et se tient uniquement dans le domaine de la connaissance *(pramāṇa)* qui correspond sur le plan de la pratique spirituelle au *mantra* ; en d'autres termes, il joue avec des notions et non avec des objets réels puisqu'il les connaît pour ce qu'ils sont : des idées. *Mantra*[3] prend ici le sens d'idée : ' notion ' d'une fleur, par exemple, laquelle à l'encontre de la fleur réelle, échappe à l'impermanence. On dit donc de ce *siddha* qu'il a pour caractéristique la permanence *(sthiti)* propre au *pramāṇa*. Ayant rétracté le *prameya* dans le *pramāṇa*, il ne lui reste plus qu'à faire pénétrer le *samādhi* dans le domaine mental. Comme les moyens de connaissance sont au nombre de douze (cinq facultés de perception, cinq d'action, le sens interne et le sentiment du moi *(ahaṃkāra)*, on compte douze types de *mantrasiddha*, chacun subdivisé en deux groupes, de sorte qu'il y en a au total vingt-quatre ; le premier groupe, qui relève de Śiva, préfère le repos en soi-même et se détourne du monde extérieur, tandis que le second qui relève de l'énergie s'intéresse à lui.

Dhāma : Ces *siddha* font monter leur *kuṇḍalinī* en commençant par le nombril *(nābhi)*.

Mudrā : Par leur attitude mystique, celle de la fureur *(krodhanī)*, ils

1. Sur ces phonèmes, Cf. A. Padoux *op. cit.* p. 192 sqq.

2. Au sujet des *kalā*, Cf. T. A. IV. 21. Raudrī absorbe en elle-même la vie phénoménale.

3. Sur le *mantra*, voir S. S. II. I. *citta* est le *mantra*.

absorbent toute chose en eux-mêmes, dans leur propre essence apaisée et indifférenciée, et deviennent ainsi maîtres de l'efficience des formules *(mantravīrya)* :

« O Mère, quand Tu veux résorber l'ensemble des catégories s'étageant de la terre à la Nature — autrement dit la perception limitée — Tu revêts l'aspect de *mantra* et Tu ouvres grande la bouche. Tu es alors la Furieuse *(krodhanī)* » *(Cidgaganacandrikā)*.

Varṇa : leurs phonèmes vont de *KA* à *MA* ; ils s'avancent dans la différenciation jusqu'à *MA*. Ces consonnes font apparaître les catégories inférieures ; bien qu'elles soient la manifestation externe de l'énergie, Śiva continue à les animer. Les activités de *KA* à *NA* procèdent de la condensation de *A* et de sa quintuple énergie transcendante. Les consonnes de *CA* à *NA* viennent de *I* ou *icchā*, volonté apaisée tournée vers l'extérieur ; les consonnes de *PA* à *MA* sont issues de *U* ou *unmeṣa*, éveil.

Kalā : associée à l'énergie *kriyā*, activité qui s'oriente vers le monde objectif, leur fonction spécifique est *vāmā*, celle qui vomit en projetant le monde hors du *samādhi* puis l'y résorbe à nouveau ; en effet, au niveau des *siddha*, ces énergies ont pour fonction d'unifier monde extérieur et extase *(vyutthāna* et *samādhi)*.

Saṃvitsvabhāva : lorsque surgit pour eux le monde sous forme de connaissance *(pramāṇa)*, leur prise de conscience s'accompagne de joie et d'élan.

Bhāvasvabhāva : si leur conscience est encore superficiellement en proie aux remous, en profondeur ils demeurent apaisés.

Le *melāpasiddha*

En ce qui concerne leurs activités ici-bas, les *melāpasiddha* voués à l'union, se trouvent au même niveau que les *mantrasiddha* mais ils présentent des différences notables à d'autres points de vue : tandis que les *mantrasiddha* résorbent toutes les choses dans la paix de leur conscience, les *melāpa* les résorbent dans une conscience pleinement active. Ce n'est plus seulement le *prameya* qu'ils absorbent dans le sujet connaissant *(pramātṛ)* c'est aussi le *pramāṇa* — la connaissance et ses moyens —. Ainsi le *pramātṛ* passe au premier plan. On leur assigne comme fonction la résorption *(saṃhāra)* : ils tirent à eux toutes les fonctions de façon qu'elles continuent à se manifester clairement en leur propre essence.

On compte douze types de *melāpasiddha* puisqu'il y a douze organes de connaissance et que le sujet manifeste l'objet au moyen de la connaissance. On se souvient que les *mantrasiddha* sont au nombre de vingt-quatre mais les *melāpasiddha* ne se distinguent plus de leur propre énergie (énergie tournée vers l'extérieur pour le *mantra*), Śiva seul important à leurs yeux, il n'y en a que douze.

On les nomme *melāpa* pour plusieurs motifs dont le principal est qu'ils utilisent l'union sexuelle *(melāpa)*, une union soumise à certaines restrictions : il est d'abord nécessaire qu'ils soient initiés au cours du *samādhi* ou durant un rêve par une déesse, *yoginī* et non par une femme réelle. Ils peuvent, à cette condition, prendre part aux grands banquets *(mahāmelāpa* où *siddha* et *yoginī* (laquelle est dans ce cas une femme initiée, *dūtī*) s'unissent au cours d'un festin où l'on se passe de main en main la coupe de nectar. Il leur est interdit de s'unir en cette fin à leur propre femme, car aucun attachement ne doit subsister en eux durant l'union. Ils s'exercent ainsi à demeurer en *samādhi* — parfaitement détachés — au cours de la plus grande des excitations, celle du commerce sexuel.

Dhāma : le cœur est le centre sur lequel ils se concentrent lors de l'ascension de la *kuṇḍalinī*.

Mudrā : l'attitude mystique qui les caractérise, la *bhairavīmudrā*, leur permet de s'abîmer dans la Conscience ultime quand leurs perceptions interne et externe sont simultanées :

« O Umā ! chante la Cidgaganacandrikā, parce qu'elle maintient les douze nœuds, elle est située dans le ciel (vide) de la Conscience libre de tout voile. Elle contient l'ensemble de la différenciation sous son aspect de vibration, elle se mêle à la totalité ; et cette Bhairavī, c'est Toi ! »

Avec le plus grand des respects, ajoute le commentateur, nous pratiquons l'union des deux *samādhi*, yeux-ouverts et yeux-fermés *(unmīlana* et *nimīlana)*, *samādhi* simultanés car celui qui entre en *samādhi* sait qu'il en sort, entrée et sortie ne faisant qu'un sur l'arrière-fond de la Conscience.

Un passage très célèbre illustre la *bhairavīmudrā* : « Tourné vers l'intérieur, les yeux ouverts sur l'extérieur sans un clignement, telle est la *bhairavīmudrā* que tous les Tantra gardent secrète. »[1]

Si le *melāpasiddha* regarde ce qui l'entoure, la vue fixée intensément, il demeure parfaitement intériorisé, sans quitter la conscience du Je *(ahaṃparāmarśa)*, et ce qu'il contemple à l'extérieur, il le voit en lui-même comme sa conscience. Ainsi cette *mudrā* sert à identifier l'univers au Soi tout en gardant les yeux ouverts *(unmīlanasamādhi)*, signe qu'on ne perd pas contact avec lui. Le yogin dont les fluctuations ont disparu, dépourvu de pensées dualisantes*(nirvikalpa)*, perçoit avec intensité les choses, mais sans les distinguer clairement les unes des autres car, au stade du *melāpasiddha*, il est comme ivre tandis qu'à un stade ultérieur, à l'aide de la *kramamudrā*, il les verra claires et précises.

Le Mahānayaprakāśa cherche à définir la *bhairavīmudrā* :

« Les énergies — attributs de la grande Union *(mahāmelāpa)* — revêtent l'aspect de l'éveil de la kuṇḍalinī ; sises dans le domaine du vide de la Conscience que rien ne voile, elles y brillent éternellement. Cette énergie affranchie de l'être et du non-être, qui se tient resplendissante dans sa forme sans voile, c'est elle appelée *bhairavīmudrā* qui comble la multitude des objets différenciés nés de sa puissance intense et qui protège l'unicité à la saveur immuable, à l'élargissement sans remous. Toujours scellée, appartenant aux Déesses qui excellent à l'Union *(melāpa)*, cette *mudrā* est double : (« scellée » intérieurement ou extérieurement ; mais il s'agit ici du sceau externe)[2], attitude de la splendeur[3] qui n'est autre que la *bhairavīmudrā.* »

Ajoutons que si les deux sceaux s'impriment simultanément[4] on aura la *kramamudrā*.

Varṇa : Les phonèmes affectés aux *melāpasiddha* correspondent au sceau interne et sont les quatre liquides nommées stériles : *Ṛ*, *Ṝ* *Ḷ* et *Ḹ*, qui relèvent d'*anāśritaśiva* mais sous son aspect individuel ; ' stériles ' puisque Śiva se présente alors comme ' privé de relation à l'univers ' ; et stériles à la manière d'une graine brûlée, qui ne disparaît pas bien que ne pouvant germer, en effet, s'ils ont pénétré dans la vacuité, ils possèdent néanmoins la nature de germe. On les nomme *amṛtabīja*, germes du nectar

1. Sur cette *mudrā*, attitude au regard fixe, voir V. B. p. 46, 119 sq. 146, 174 sqq.
2. Notre glose afin de préciser cette allusion énigmatique p. 63.
3. *Bhāsāmudrā*.
4. Le monde externe est imprimé dans le Soi.

immortel, jouissant du repos de la Conscience en elle-même, car issus de la volonté désireuse de savourer sa félicité. « D'ailleurs, dans les plaisirs de ce monde, un tel repos (existe également) et est félicité » dit Abhinavagupta[1]. « L'allusion d'Abhinavagupta, écrit A. Padoux, aux plaisirs du monde vise l'instant d'immobilité du spasme où va se produire l'émission créatrice, instant du plus extrême plaisir. »[2] Ce qui répond bien à tout ce que nous savons des *melāpasiddha*.

Kalā : leur énergie divinisée est *ambikā*, associée au Quatrième état.

Saṃvitsvabhāva : ce qui formait zèle et ardeur pour les *mantrasiddha* s'apaise dans le Soi, car le contact entre subjectivité et objectivité, atteint au moment de la *bhairavīmudrā*, est pour eux paisible.

Bhāva : leur modalité particulière consiste en une légère fluctuation dans l'océan de la Conscience qui, en excitant l'énergie, produit le frémissement de l'union entre domaine extérieur et domaine intérieur.

Les *melāpasiddha* détruisent le temps puisqu'ils veulent parvenir à l'Union intemporelle. Tel est le sens que prend en leur cas le sans-demeure *(aniketa)* : le terme *melāpa* implique un tel contact entre sujet conscient et objet connu *(pramātṛ* et *prameya)* que toute succession entre eux disparaît ; quand l'ensemble des objets se précipite dans le Sujet soudainement, sans la moindre gradation, le *melāpasiddha* bien intériorisé devient un *śāktasiddha*.

Le *śāktasiddha*

Tandis que les trois types de *siddha* que nous venons d'étudier visaient essentiellement à la Connaissance, atteinte en sa perfection par les derniers, les *śākta*° et *śāmbhavasiddha* obtiennent en outre la puissance *(śakti)*.

Associés à l'aspect du suprême Sujet conscient dont la fonction prédominante est l'Inexprimable *(anākhya)*, les *śāktasiddha* adonnés à l'énergie, ne sont autres que *anāśritaśiva* en son universalité. Si l'on en compte huit, c'est qu'ils gouvernent le *puryaṣṭaka* fait des cinq organes sensoriels, du sens interne *(manas)*, de l'entendement *(buddhi)* et du sentiment du moi *(ahaṃkāra)*.

Dhāma : pour faire monter leur *kuṇḍalinī*, ils partent du *cakra* de la gorge *(kaṇṭha)*.

Mudrā : à la différence des *siddha* précédents ils sont libres dans leurs pratiques sexuelles et peuvent s'unir à leurs propres femmes en vue de réaliser leurs fins spirituelles parce qu'ils ignorent tout attachement. Ils pratiquent de ce fait l'attitude mystique nommée *lelihānīmudrā* (succion) qui tend à la destruction radicale des derniers vestiges du corps subtil[3] :

« La totalité des rayons adonnés à absorber les germes résiduels des huit *paryudita*[4], qui lèche et consume la différenciation (par les flammes), c'est Toi, ô Mère, qui, léchant avec vigueur, expérimentes la *(mudrā)*. » *(Cidgaganacandrikā)*.

Varṇa : leurs phonèmes s'étendent de *YA* à *HA* (les derniers phonèmes), en sorte qu'ils résorbent en eux-mêmes l'univers entier : les semi-voyelles

1. P. T. v. p. 179.
2. A. Padoux *op. cit.*, p. 209.
3. L'ensemble des oppositions latentes va être englouti avec avidité, d'un grand coup de langue, d'où le nom de cette *mudrā*. Jouissance de l'univers en sa plénitude, elle procure le pouvoir divin.
4. Ou *puryaṣṭakā* avec les cinq organes sensoriels, le *manas* et l'*ahaṃkāra*.

donnent naissance aux cuirasses qui emprisonnent l'homme ordinaire et à l'illusion *(māyā)* ; les cinq spirantes correspondent aux pures catégories. *SA* symbolise l'univers manifesté comme identique à Śiva, stade immortel que perçoivent seuls les yogin qui, identifiés au suprême Sujet conscient ont transcendé les limites de la conscience liée au corps. Parmi les énergies divines, ils relèvent de l'activité *(kriyāśakti)*. *HA* est le symbole de l'énergie, dernier phonème procédant de l'*anuttara A* ; il représente la catégorie de l'énergie car il condense en lui-même tous les phonèmes à partir de *A*, le cosmos entier résidant dans l'énergie[1]. Les semi-voyelles mettent l'accent sur l'aspect énergétique, Śiva ou *anuttara* lui étant subordonné.

Kalā : leur fonction consiste en la plus élevée des énergies divinisées, l'aînée *(jyeṣṭhā)*, définie comme identique à Śiva. La volonté s'y révèle en sa véritable essence, universellement bénéfique ; l'énergie y fulgure dans toute sa splendeur.

Saṃvitsvabhāva : lorsque les vestiges de l'Union propre aux *melāpasiddha* se sont effacés à leur tour, les *śāktasiddha* reposent dans la pure énergie, en *pramiti*, résultat même de la connaissance une fois connu ce qui devait être connu ; quant au contact entre la connaissance et ses objets, il a pris fin à l'étape précédente.

Bhāvasvabhāva : leur modalité spécifique — joyeuse effervescence *(ullāsa)* de l'énergie au moment où Parameśvara se tourne vers l'océan de la Conscience — se réduit à une simple expectative : leur conscience encore très pure esquisse un premier frisson.

Le *śāmbhavasiddha*

Par opposition aux deux groupes précédents qualifiés de couple *(yāmala)* puisque Śiva et *śakti* (homme et femme dans la pratique *kramacaryā)* sont en présence, le *śāmbhavasiddha* est seul et n'admet pas de second *(ekavīra)* : il n'a que faire de l'énergie[2], un seul regard du maître a suffi à l'initier sur la voie de Śiva *(śāmbhavopāya)* ou par delà toute voie *(anupāya)*.

Correspondant à Paramaśiva — Splendeur du système Krama — il jouit donc d'une autonomie totale *(svātantrya)* ; en lui s'unissent parfaitement connaissance et puissance.

Dhāma : la montée de la *kuṇḍalinī* s'effectue à partir de *bhrū*, milieu des sourcils. Sa force intérieure franchissant les limites de la *suṣumnā* assume la modalité indifférenciée de la Conscience cosmique, omnipénétrante *(vyāpinī)* et libérée de pensée *(unmanā)*, équivalente à Paramaśiva[3].

Mudrā : leur attitude[4] mystique nommée *khecarīmudrā* détruit entièrement l'agitation de la dualité qui s'attache au signifiant et au signifié puisqu'ils ont atteint le stade de l'énergie *unmanā*. Par rapport aux *mudrā* immanentes précédemment décrites, la *khecarīmudrā* est transcendante et appartient à la voie de Śiva ; l'énergie divine entièrement libérée s'épanouit et vole dans la conscience infinie sans rencontrer jamais d'obstacle, le moyeu *(kha)* de la Roue cosmique donnant accès au Tout. Cette énergie omni-

1. Cf. A. Padoux *op. cit.*, p. 246-8 et 241.

2. Il ne se sert plus de l'énergie pour atteindre son but ; mais celle-ci s'épanouira spontanément en lui.

3. Au sujet des douze modalités de *auṃ* Cf. V. B. p. 49 sqq.

4. Ce terme ne convient pas ici, car le *siddha* parvenu à ce degré n'a plus d'attitude, il faudrait dire ' sceau ', ce qui scelle dans la Réalité, en ses aspects de paix *(karaṅkinī)*, d'exterminatrice *(krodhānī* et *lelihānī)* ... de conscience épanouie *(khecarī)*.

pénétrante *(śaktivyāpinī)* confère le pouvoir spirituel propre à Śiva même, celui qu'accompagnent le jaillissement de la félicité du Soi et la prise de conscience définitive du Je absolu. *Khecarīsāmya*, équilibre parfait qui parachève cette *mudrā*, correspond à la *kramasamatā*, lorsque ne demeure que *turyātīta*, car aucune distinction ne subsiste entre le *samādhi* et l'état ordinaire ; cela signifie que le *śāmbhavasiddha* ne se différencie apparemment pas de l'homme ordinaire, alors qu'aux stades antérieurs, le *siddha* entre en extase et paraît souvent absorbé en lui-même.

Maheśvarānanda cite à propos de la *khecarīmudrā* la Cidgaganacandrikā : « O Déesse ! Tu t'adonnes à la destruction de la parole qui va du Verbe à la parole ordinaire. Tu atteins la demeure de Śiva libre de tout voile et Tu te révèles comme celle qui vole dans le firmament de la Conscience *(khecarī)* et lui permet de s'épanouir *(cidvikāsinī)*. O Mère ! Tu es cette *kuṇḍalī*[1] qui s'envole comme l'éclair et qui dévore avidement l'éclat du feu, du soleil et de la lune (sujet connaissant, connaissance et connu). Lorsque Tu te fraies un chemin par la voie du milieu en *kha*[2] jusqu'au *bindu* (puissance virile, *vīrya*) du *śāmbhava (siddha)*, on Te connaît en tant que *khecarī* ».

Varṇa : Transcendant les phonèmes, ce *siddha* puise à leur source, *A* et *Ā*, leur énergie la plus élevée *A*, l'*anuttara*, le suprême. Il a pour fonctions *(kalā)* : *bindu, ardhacandra, nirodhikā* et *nāda*, étapes de la résorption progressive du Son. Maheśvarānanda « livre le secret de l'énergie du phonème *A* pour les *śāmbhavasiddha* » de la manière suivante : *bindu* représente la lumière consciente indifférenciée contenue dans tout le signifié *(vācya)* ; il consiste en un point ayant l'aspect de la lune. *Ardhacandra*, demi-lune, comporte encore quelque peu prédominance du signifié en son état apaisé ; on le nomme demi-lune parce qu'il est fait d'une portion de cercle ; l'extrême sinuosité ou tortuosité y disparaît entièrement. *Nirodhikā* désigne la ligne droite qui surgit après la disparition du signifié et grâce à laquelle on pénètre en *nāda*. (Ce terme a deux sens) : les yogin limités le considèrent comme le son purement intérieur qu'ils entendent (lorsque s'élève toute droite la *kuṇḍalinī*) ; mais ceux qui ont franchi les limites échappent à la différenciation et comprennent *nāda* en son sens transcendant de prise de conscience de soi.

Au cours de la résorption de la vibration sonore, le *bindu* apparaît comme le point dans lequel l'univers se dissout (la lune symbolisant l'ensemble de l'énergie émettrice de Śiva à son point de départ). De ce point devenu plus subtil encore sous forme de demi-lune, va surgir la *kuṇḍalinī* cosmique *(ūrdhvakuṇḍalinī)* qui s'achève en *nāda*, vibration originelle, éternelle et increéée, au niveau de Śiva et donc la Conscience ultime qui demeure dès que toute différenciation s'est évanouie. *Nāda* ainsi compris correspond à *unmanā*, énergie suprême unie à Śiva au sommet des douze étapes de résorption associées à l'énonciation du *praṇava AUṀ*[3] et nullement à l'étape *nāda* qui précède *nādānta*, vibration intérieure encore sensible.

Kalā : leur énergie divinisée se ramène aux quatre énergies : *raudrī, vāmā,*

1. Lovée, synomyme de *kuṇḍalinī*.

2. Par le canal *suṣumnā, śakti* rejoint Śiva, lequel recouvre puissance parfaite et connaissance en *kha*, moyeu et vacuité illimitée.

3. Pour un complément d'informations en ce qui touche à cette résorption Cf. A. Padoux p. 83 sqq.

ambikā et *jyeṣṭhā* en leur état indifférencié et, comme elles sont au nombre de quatre, on compte un même nombre de *śāmbhavasiddha*.

Saṃvitsvabhāva : lorsqu'a disparu complètement l'impureté s'attachant aux dernières traces de l'objectivité, seule subsiste en eux la très pure prise de conscience de Soi.

Bhāvasvabhāva : quant à leur vision de l'univers, on la compare à l'océan profond et apaisé, c'est-à-dire *prakāśa* et *vimarśa* intimement unis, la conscience de soi en possession de sa libre puissance.

Le cercle des maîtres spirituels s'étend ainsi des *siddha* parvenus à l'illumination jusqu'aux *śāmbhava* identifiés à Śiva.

En dernière analyse, le véritable maître est la prise de conscience de soi *(vimarśa)* ou *nādaśakti*, l'énergie vibrante qui transcende toute expression *(anuttara)* et ne peut être distinguée du Soi : « En réalité, dit le Mahānayaprakāśa, ce grand *nāda* sans voyelle, simple bourgeon de la tendance vers l'épanouissement, c'est lui qui resplendit, et c'est lui le guide, le non-né que je prends pour refuge. »

39

Dans l'émission créatrice il y a dix fonctions tandis que dans la conservation il y a vingt-deux énergies et onze dans la résorption. Dans l'articulation[1] du Quatrième (état), il y en a treize.

La libre énergie consciente de Śiva *(svātantryasaṃvitśakti)* se révèle de cinq manières par l'exercice de ses cinq fonctions *(kalā)* : l'émission de l'univers, sa conservation, sa résorption, l'Inexprimable *(anākhya)* et la Splendeur *(bhāsā)*. L'école Krama est la seule à nommer ainsi les deux dernières activités divines qui correspondent à *tirodhāna* ou *tirobhāva* d'Abhinavagupta et à la grâce *(anugraha)* du système Pratyabhijñā.

SṚṢṬI

De *sṛj-* émettre, lancer, répandre, ce terme désigne un processus plus général que celui de l'émission créatrice. Synonyme de *prathā*, expansion phénoménale, il s'applique aux plans dont l'activité s'oppose à la rétraction qui, en unifiant, contracte *(saṃhāra)*.

L'émission créatrice comporte dix fonctions de fusion totale *(sāmarasya)* ; les cinq premières, inférieures aux cinq dernières d'ordre cosmique et propres à Śiva, relèvent de l'énergie. Purement subjectives mais encore associées à l'intellect et aux organes, elles n'ont pas rompu toute attache avec l'univers phénoménal. Ce sont : l'activité *(kriyā)*, la connaissance *(jñāna)*, l'intention *(icchā)*, l'élan mystique *(udyoga)* par lequel on accède à Śiva en un seul contact, et l'illumination *(pratibhā)*.

Après avoir montré que toute activité créatrice, même celle d'un potier, implique également ces diverses énergies, Maheśvarānanda cite le Kramasadbhāva : « Le triple monde mobile et immobile est rempli de cette (énergie créatrice) *(Tayā vyāptam idaṃ viśvaṃ trailokyaṃ sacarācaram)* ».

Ces mêmes fonctions intériorisées *(antargata)* et universalisées appartiennent à qui s'est identifié à Śiva ; relevant de l'essence même de Śiva et

1. Du fait que ces fonctions sont intimement associées les unes aux autres, elles sont articulées.

non plus de la *śakti*, elles constituent les cinq fonctions divines *(pañcakṛtya)* que nous avons énumérées ci-dessus. L'*anākhya*, inexprimable, désigne l'activité inconcevable qui cache le Soi, et la Splendeur *(bhāsā)* équivaut à l'indifférenciation *(nirvikalpa)* sans brisure. *Pratibhā* n'est qu'un éclair jaillissant lorsqu'on accède au Quatrième état : il sert à révéler la Splendeur immuable reposant dans l'essence divine, *turyātīta*, par delà tout état. Sur le plan spirituel ces fonctions sont nommées différemment : *udyoga*, zèle, ardeur mystique, *avabhāsa*, manifestation durable, *carvaṇa*, mastication ou jouissance, *vilāpana* ou *kālāgrasa*, engloutissement complet à la disparition des limites temporelles, et *nistaraṅga*, le sans houle, la Réalité ultime[1].

L'auteur affirme ensuite que dans chacune des cinq fonctions on trouve les quatre autres ; l'élément prédominant donne son nom au mélange. En fait l'énergie reste unique bien qu'elle se répande complètement dans le multiple : « Le lait contenu dans la vache, s'écoulant de ses pis au moment de la traite se répand *(vyāpta)* (et devient caillé, beurre, mais c'est le même lait) ; ainsi l'énergie de Śiva qui réside, subtile, dans l'Un devient omniprésente et omnipénétrante dès qu'elle se met à couler. » (Kramasiddhi).

Le Mahānayaprakāśa, la Cidgaganacandrikā et la Śivadṛṣṭi décrivent la fusion *(sāmarasya)* de toutes les énergies en une seule, nommée Déesse, sans laquelle rien ne se manifesterait : lorsque cette Déesse, l'unique, fulgure spontanément sous un quintuple aspect — ou parmi les autres déesses — celles-ci fusionnent aussitôt et brillent de tout leur éclat sans arrêt. Nous avons vu l'importance que présente cette confluence de toutes les énergies de l'être, laquelle ne peut se produire qu'au moment où l'unique se révèle.

STHITI

La conservation ou stabilité de l'univers sous ses formes variées renferme vingt-deux énergies qui se répartissent de la manière suivante :

— Quatre *yuganātha*, maîtres des cycles cosmiques *(yuga)* ; ils résident dans la roue de la tête, et ils s'associent à leur quatre énergies, ce qui fait huit.

— Douze *rājaputra*, princes initiés situés dans les angles de l'hexagone inscrit dans la roue du cœur[2]. Six d'entre eux ont reçu l'initiation *kaula* ; maîtres de leur puissance virile, ils sont exempts de limitations d'ordre sexuel. Les six autres, qui n'ont pas reçu cette initiation *(niradhikārin)*, sont des *brahmacārin* dits *ūrdhvaretas* (qui préservent leur semence) astreints à la continence. Les premiers allient force et connaissance, car ils dirigent à volonté leur puissance virile, ont barre sur les organes et sur toutes leurs énergies ; ils peuvent de ce fait transmettre à leur tour l'initiation à de nombreux disciples. Les seconds par contre n'ont que la connaissance ; ils manquent de la puissance, car ils ne dirigent que le flot de leur pensée *(manas)* ; ne pouvant devenir des maîtres dans la voie *kaula*, ils ne sont utiles qu'à un nombre réduit de disciples[3].

1. *Alaṃgrāsa* et *(svarūpa) viśrānti* (apaisement en sa propre essence) correspondent pour les V. S. (commentaire du *sūtra* 10 trad. p. 28) — en tant que grands rayons de la conscience — aux deux dernières phases énumérées par Maheśvarānanda, p. 100 l. 18.
2. Diagramme à six angles formé de deux triangles entrelacés.
3. J'ajoute ici les explications du swāmi Lakshman et les miennes.

— Au centre même du cœur résident les deux dernières énergies : le maître et la maîtresse de l'univers *Kuleśvara* et *Kuleśvarī*[1]. Kuleśvara est *manthānabhairava*, c'est-à-dire bhairava en toute son énergie *(spanda)* et dont l'activité consiste à baratter le monde extérieur et le monde intérieur ou cela et Je *(idam* et *aham)*, activité propre à la *kramamudrā*. *Manthānabhairavī* ou *Kuleśvarī* baratte, elle aussi, Je et cela, à la différence qu'avec bhairava, le Je domine, et qu'avec bhairavī, le cela passe au premier plan[2]. Sous l'aspect psychologique *kuleśvara* correspond à l'*ahaṃkāra*, sentiment du je, et *kuleśvarī* à l'*abhimāna*, sentiment du moi.

SAṂHĀRA

On compte onze énergies dans la résorption de l'univers : à savoir, cinq organes des sens, cinq organes d'action et le je *(ahaṃkāra)*.

ANĀKHYA

L'Inexprimable situé au-delà des trois formes différenciées de la parole *(paśyantī, madhyamā* et *vaikharī)*[3] est de celle-ci l'aspect subtil *(sūkṣmā)*. Dépassant toute triplicité il correspond au Quatrième (état) ineffable dont parle le Saṃvidullāsa :

« La Réalité śivaïte est d'une manière indescriptible nonchalance pleine d'ardeur, ténèbres intenses identiques à la lumière, vacuité faite de plénitude. »

Lorsqu'on adopte le sans-demeure *(aniketa)*, on atteint précisément cet inexprimable dans lequel tout est contenu : Śiva se trouvant dans un état infime et celui-ci en Śiva. C'est à cette Réalité vide et pourtant sans vide que fait allusion la Spandakārikā : « Alors, en ce grand firmament (du Cœur) où soleil et lune (toute la dualité, connaissance et connu) se sont couchés, l'ignorant est dans un état semblable au sommeil sans rêve tandis que celui qui s'éveille complètement a perdu ses voiles. » (I. 25). En effet l'homme dépourvu de vigilance tombe dans un état mystique d'inconscience semblable au vide, mais, dans ce même vide, un yogin vigilant s'abîme en toute conscience et pour lui s'épanouissent alors efficience et félicité au moment où fulgure l'illumination.

Dans la Roue de l'Inexprimable existent treize fonctions appartenant au Quatrième état, *turya :*

sṛṣṭi-sṛṣṭi	sthiti-sṛṣṭi	saṃhāra-sṛṣṭi
— -sthiti	— -sthiti	— -sthiti
— -saṃhāra	— -saṃhāra	— -saṃhāra
— -turya	— -turya	— -turya

La Kramakeli montre que tout est dans tout, et que dans chacune des trois fonctions : émission créatrice, conservation et résorption, les quatre (émission, conservation, résorption et Inexprimable) sont présentes : « Ici (dans le système des *kālī*)[4] on découvre l'essence de la roue en chacune des

1. Ce qui fait un total de vingt-deux énergies.

2. Le poète étant bref à ce sujet, le comm. du T. A. IV. 130 nous a fourni des détails supplémentaires.

3. A ce sujet Cf. śl. 50.

4. Terme spécifique dans le système Krama pour désigner les énergies. La description de leur culte *(kramārcā)* ainsi que des pratiques les concernant, fera l'objet d'un prochain ouvrage.

fonctions, émission créatrice et autres. » Quant à la treizième, la Splendeur *(bhāsā)*, c'est en elle que sont tissées les douze fonctions. Le verset suivant l'étudiera par rapport à ces fonctions.

Si l'on approfondit les *kalā*, elles apparaîtront comme les vibrations ténues et fines *(parispanda)* des douze aspects des énergies étudiées ou des douze organes dont onze précédemment mentionnés dans la résorption : cinq organes de connaissance, cinq d'action, la pensée et l'intellect *(manas* et *buddhi)* dont le sentiment du moi *(ahaṃkāra)* est l'incorporation.

Ainsi les douze *kālī* de l'école Krama forment la roue de l'Inexprimable *(anākhya)* que célèbre le Kramastotra. Le Mahānayaprakāśa les salue lui aussi : « Je m'incline devant la suprême Déesse, la treizième, qui engloutit et vomit les douze déesses en vue de réaliser la parfaite identité. »

Les douze *kālī* disparaissent pour faire place à la suprême Kālī qui n'est autre que la Splendeur. Le verset suivant, consacré à son essence, explique qu'un seul et même flot s'écoule de la Splendeur jusqu'à l'émission créatrice en passant par les étapes intermédiaires, car, bien que la Conscience ait atteint l'inconscience de la pierre, elle transcende l'univers :

40

Dans la Splendeur où se manifeste la Beauté de l'unique indivisible, les pensées dualisantes ne se manifestent pas. Quand elle se manifeste sous la seule forme de son reflet (dans les seize), la Déesse est alors au-delà des seize.

Bhāsā, Splendeur divine, Réalité ultime du système Krama-Mahārtha, désigne l'énergie même de la Conscience, liberté absolue[1] par delà toute dualité, éternellement active[2] et comblée[3] car elle résorbe les autres. Elle se confond sur la voie du retour vers l'Un avec l'illumination permanente qui déverse sa grâce sur tous les êtres[4].

Le Pādukodaya la célèbre de la façon suivante :

« La grande illumination qui contient en son sein l'univers s'appelle Splendeur ; pleine de conscience, elle indique la voie. C'est elle l'unicité de l'Essence śivaïte. Comme un reflet, le monde consistant en sujet et en objet connu se révèle en elle — écran lumineux — à la manière d'une ville dans un miroir. C'est la liberté, l'indicible énergie consciente du Seigneur... »

Déjà Utpaladeva comparaît Śiva à la surface unie d'un mur sur lequel se dessine la fresque bigarrée de l'univers : « Il n'y aurait pas de connaissances différenciées, dit-il, si celles-ci ne se trouvaient pas réunies sur ce mur unique de la Conscience universelle, libre et éternelle. » (I. P. II. 3-5).

A son tour Abhinavagupta reprend la même image dans son Paramārthasāra (12-13): le monde apparaît comme un reflet dans un miroir, reflet et miroir demeurant inséparables.

1. *Citśakti* et *svātantrya.*
2. *Satatodita.*
3. *Pūrṇa.*
4. *Sarvānugrāhiṇī. Bhāsā* correspond en effet à la grâce qui, dans le Trika, couronne les quatre autres activités de Śiva *(pañcakṛtya).*

Cette image sert à illustrer le fait que si la Conscience semble se différencier en quatre états, en douze ou seize fonctions *(kalā)*, en trente-six catégories, etc. ces aspects résident en elle comme des reflets dans un miroir, c'est-à-dire unifiés, indifférenciés[1] et comme identiques au miroir, bien que leur spécificité subsiste, la maison étant perçue distincte de l'arbre. Ainsi les seize *kālī* n'ont pas de réalité séparée de la Conscience indivise et ne se manifestent pas hors d'elle, tandis que se manifester, pour la Conscience, consiste précisément à se manifester en ces *kālī*.

Tout en revêtant l'aspect d'un univers varié, la Conscience reste essentiellement pure, non-affectée par la multiplicité des reflets. Mais on ne perçoit pas simultanément sa nature ineffable et sa manifestation différenciée comme l'éléphant et le taureau de notre image, ou encore comme un acteur et le rôle qu'il interprète : voir l'un c'est au même moment ignorer l'autre[2].

Lorsque la Conscience, *kālī* suprême, fait accéder l'univers multiple à sa propre essence et l'y établit en tant que reflet dans un miroir, c'est là son œuvre éminente[3], celle que le Trika préfère à son activité résorbatrice, quand elle dissout le différencié pour faire place à la seule prise de conscience de soi *(parāmarśa)*.

Si les seize fonctions formant l'objectivité se reflètent dans la dix-septième — conscience subjective — celle-ci à son tour se reflète en elles mais, devenue alors le sujet qui les perçoit, elle dépasse nécessairement l'objectivité en tant que dix-septième, dans laquelle les seize se reflètent. Ainsi ne règne qu'un jeu de réflexions sans une ombre de dualité à ce sommet de l'*advaita* où voyant et vu s'unifient au point qu'il n'y a plus ni voyant ni vu, le vu pénétrant dans le voyant et le voyant dans le vu. C'est du seul point de vue analytique qu'on les conçoit séparément sous forme de Bhairava-Bhairavī ou *prakāśa-vimarśa*.

Absolument parlant, Śiva, pur Sujet, ne peut jamais devenir objet connu *(jñeya)*, le témoin ne pouvant être appréhendé même dans le *samādhi*. En l'absence de la bifurcation sujet-objet *(vikalpa)* aucun objet ni aucun reflet ne subsistent. C'est donc par sa libre volonté que Śiva assume l'aspect d'un objet et se laisse appréhender, de façon ineffable, dans le *samādhi* ou de façon discursive en se reflétant dans la pensée *(buddhi)* au cours de la connaissance empirique. Si Śiva prend la forme de l'objet universel et total et si celui-ci se reflète dans la Conscience absolue, les *vikalpa* s'effacent et seule demeure l'inexprimable Splendeur, *bhāsā*, Kālasaṃkarṣaṇī qu'Abhinavagupta identifie à « la suprême kuṇḍalinī, au suprême *brahman*, et au firmament de Śiva *(śivavyoman)* (T. A. III. 137). La félicité éprouvée par un yogin parvenu à ce sommet est d'ordre cosmique, celle de l'Un où nulle

1. *Avikalpa*.

2. Ou comme le miroir et ses reflets. Ce qui est vrai dans l'instant, non dans la durée où l'oscillation est possible. A ce sujet cf. de même Muhyi-D-Dīn-Ibn ' Arabi : « ...Le sujet recevant la révélation essentielle ne verra que sa propre « forme » dans le miroir de Dieu ; il ne verra pas Dieu — il est impossible qu'il Le voie — tout en sachant qu'il ne voit sa propre « forme » qu'en vertu de ce miroir divin. Ceci est tout à fait analogue à ce qui a lieu dans un miroir corporel : en y contemplant des formes, tu ne vois pas le miroir, tout en sachant que tu ne vois ces formes... qu'en vertu du miroir. » (La Sagesse des Prophètes. Trad. Titus Burckhardt p. 44. Éd. Albin Michel).

3. *Kālī* définie par son mouvement *(gati)* par contraste avec son aspect *nāda*, résonance, qui résorbe le différencié. Voir T. A. IV. 173-175.

agitation ne subsiste ; mais en vérité, cette Réalité n'est ni une, ni faite de seize fonctions, que l'on considère unité et multiplicité simultanément ou successivement ou par-delà succession et non-succession ; elle est ineffable et ne se distingue de rien puisqu'elle est le Tout[1].

Mais s'il faut absolument en parler, la Splendeur apparaîtra au yogin comme *turya* en *turyātīta* et *turyātīta* en *turya*, cette mutuelle compénétration de l'extase et de ce qui est par-delà, dans laquelle le yogin pense, parle, agit sans se servir de pensées dualisantes *(vikalpa)*, ses énergies identifiées au Seigneur étant libres et indifférenciées. Ce qui n'implique pas que *turyātīta* soit privé d'énergie consciente : « Ces maîtres qui soutiennent que ce *turyātīta* est dépourvu de liberté[2] ne sont nullement des initiés », déclare Abhinavagupta dans un commentaire perdu, la Kramakeli[3].

Pour montrer que tout est contenu dans l'Un indivisible comme de multiples reflets dans un miroir unique, Maheśvarānanda donne une série de versets célèbres sur Kālī, grande Déesse de la vie et de la mort, elle la Splendeur, totalité des énergies de l'univers, chantée dans les Āgama, les Itihāsa, les Siddhānta, etc., sous les noms de Tārā, Srī, Šāntā, Brahmī, Mahārājñā, Śakti, Gāyatrī, Śraddhā, etc.

Le Laghubhaṭṭāraka recommande : il faut se concentrer sur la Déesse Tripurā comme sur Lakṣmī dans une dynastie royale, comme sur la victoire au moment du combat, sur la Protectrice des voyageurs, sur la sauvage Montagnarde quand on rencontre des fauves, des éléphants, des serpents dans les défilés inaccessibles des forêts de montagnes, comme sur la grande Bhairavī contre la peur des démons destructeurs, *piśāca, preta* et fantômes, sur Tripurā lors du désarroi ou sur Tārā, la Nautonière qui fait traverser les calamités au cours des inondations.

Un chapitre de ce même ouvrage, l'hymne à la Mère, Ambāstava, dit aussi : « Tu es l'éclat lunaire dans la lune, la lumière dans le (soleil) aux rayons brûlants ; c'est Toi la conscience dans l'homme, Toi, la puissance dans le vent, la saveur dans l'eau, Toi, la chaleur dans le feu. Sans Toi le monde entier serait privé de suc. »

Et la Bhagavad Gītā : « Reconnais que toute existence, qu'elle soit florissante, belle ou puissante a pour origine une parcelle de ma Splendeur. »[4]

Deux beaux vers d'origine inconnue sont cités à ce propos : « Au temps de la naissance de l'enfant, elle est la mère ; au temps de l'adoration, la divinité adorée ; au temps du plaisir d'amour, l'épouse, et au temps de la mort, Kālikā, la Ténébreuse ! »

Maheśvarānanda termine sa glose par une citation du Kramasadbhāva ; le Dieu s'enquiert auprès de la Déesse, son initiatrice, de l'ordre dans lequel il faut adorer les cinq énergies, et elle répond qu'il faut toujours commencer par l'émission créatrice, puis conservation, résorption, inexprimable et terminer par la Splendeur, ce qui correspond à la tradition établie par Devapaṇi. Ainsi cet ordre dans l'école Krama, et contrairement à l'école Trika, remonte de l'inférieur au supérieur.

1. C'est la *kramamudrā.*
2. *Vimarśa = svātantrya.*
3. *Etaiva ye nirvimarśaṃ turyātītam icchanti te nirupadeśā eva.*
4. *Tejas.* X. 41.

41

Le vulgaire imagine une division en disant que la Splendeur est la cinquième fonction (de l'ensemble) : émission créatrice, (stabilisation etc. En réalité) la Splendeur est le rhizome de l'émission créatrice et l'émission créatrice, les feuilles de la Splendeur.

Cette stance approfondit la relation entre la Splendeur *(bhāsā)* et les quatre fonctions divines : émission créatrice, conservation, résorption et Inexprimable. La splendeur n'est pas sur le même plan qu'elles, car en tant que *kālasaṅkarṣaṇī* ou dix-septième *kalā*, elle remplit les soixante-quatre aspects de la Roue totale ainsi que les cinq flots, et les transcende tous. Elle est leur source même : il ne faut pas la concevoir comme le couronnement des autres fonctions mais comme leur base. On ne constate donc pas une émanation de la Splendeur qui s'achèverait dans l'émission créatrice : celle-ci surgit directement de la Splendeur comme les feuilles du rhizome.

Les cinq fonctions énergétiques forment des ondes concentriques qui s'élargissent autour d'un point, la Splendeur, mais reviennent s'y concentrer à nouveau, en un va-et-vient constant à partir de l'ébranlement suprême[1] jusqu'aux mouvements les plus grossiers du monde empirique, en passant par de très fines vibrations conscientes[2]. Le mouvement d'une telle roue et de ses cercles se perpétue à une allure si vertigineuse qu'elle semble immobile, la succession des cercles demeurant imperceptible, selon un phénomène analogue à celui qui vous fait voir un cercle continu de feu lorsqu'on fait tournoyer très vite un brandon enflammé *(alātacakracchāya)*.

Ainsi dans ce système du discontinu, les cinq fonctions se succèdent sans arrêt, l'une faisant place à l'autre, en sorte que leur succession est aussi instantanée que le transpercement, avec une aiguille, d'un millier de pétales de lotus empilés les uns sur les autres. Comme, d'autre part, on les imagine sous forme de cercles, la dernière jaillit de la première et toutes importent également, car il suffit de comprendre l'une d'elles en son essence pour réaliser la Réalité sans passer par l'intermédiaire des autres. En fait, il n'y a pas de durée continue, pas de temps ni de véritable succession en dehors de l'idée que nous nous en faisons ; on peut donc se libérer dès cette vie en perçant la succession — notre œuvre. Telle est la tâche de la *kramamudrā*, parfaite conscience de la succession qui équivaut à la saisie du Soi[3].

L'ignorant qui appréhende chacune de ces fonctions comme distincte de la Splendeur, se trouve paralysé par elles. Mais celui-là les maîtrise qui les reconnaît comme l'expansion de la Splendeur.

L'auteur achève son commentaire en citant la Kramasiddhi afin de montrer que la science Krama dépend du *guru* et confère des pouvoirs surnaturels. On vient d'examiner cette science — celle de la *kramamudrā* qui dévore les trois mondes (connaisseur, connaissance et connu) — à l'occasion

1. *Ādyaspanda.*
2. Correspondant aux neuf vibrations exposées au śl. 37, comm.
3. *Ittham etatkramaparāmarśaiva svātmavimarśarūpo jīvanmokṣaḥ.* M. M. p. 109. l. 17.

de la roue de la Totalité ; on en traitera encore dans les versets suivants relatifs à la roue des divinités :

42

Le culte difficile à accomplir en ce monde, c'est uniquement la prise de conscience de sa propre force. Quant à celui du Maître de l'univers, il consiste en liqueurs, feuilles de bétel[1], parfums et fleurs faciles à se procurer.

Pourquoi revenir à l'adoration qui a déjà fait l'objet de plusieurs stances (34-39) ? Là elle menait à la découverte du Soi et à son épanouissement, ici l'adoration se produit à l'issue de la *kramamudrā,* une fois le sceau de la Conscience imprimé à l'univers, et la Splendeur reconnue, quand on se tient au Centre dans la Lumière consciente définitivement recouvrée. Alors, où qu'on aille — dehors, dedans — quoi qu'on fasse — *pūjā* ou non — on ne cesse d'adorer cette Conscience[2]. L'adoration toute intérieure s'accomplit spontanément dans sa plénitude chez le yogin dont le cœur vibre d'une vibration universelle et suprême[3] ; et grâce à cette vibration, il retrouve sa propre efficience cosmique. Tel est le thème sur lequel insisteront les stances suivantes : la vibration, et la puissance qu'elle engendre à tous les niveaux.

On peut acheter sans difficulté sur la place du marché les diverses substances qui servent au culte ordinaire, mais nulle part et à aucun prix on ne saurait acquérir la seule offrande digne de ce nom, celle du Soi réalisé en toute sa puissance. La véritable vénération *(pūjā)* consiste à prendre conscience de sa propre nature comme identique à l'Être suprême, Parameśvara ; c'est elle la divinité qu'il faut adorer ; elle que Gorakṣa définit comme une vibration de notre propre cœur[4].

Le Soi est source de toute efficience ; nos activités dépendent de l'efficience du Je pleinement reconnu[5] ; les formules en tirent leur pouvoir : « Les *mantra* s'étant emparés de cet (Acte vibrant)[6], imprégnés d'une (telle) force omnisciente ils remplissent leurs fonctions à la manière des organes sensoriels »[7], c'est-à-dire spontanément et sans se différencier d'eux.

De même le Pratyabhijñāhṛdaya : « En obtenant la force (inhérente à la Conscience, *citi*) on s'empare de l'univers (*balalābhe viśvam ātmasātkaroti*) » (sūtra 15). On le rend identique au Soi car la Conscience est aussi libre puissance.

Maheśvarānanda réunit ensuite quelques versets relatifs à l'adoration : « Le Transcendant et l'immanent que l'on honore précisément avec des offrandes et qui en tirent satisfaction, celui aussi qui les offre, tous ne forment qu'un. Où est l'adoration (véritable sinon là ?) » V. B. 153.

Le Paścima : « Adoration, oblation, pratique sexuelle, vœu, usage des

1. Bétel parfumé que l'on mâche en Inde après les repas.
2. *Kālī* ou *bhāsā.*
3. *Dhvani.* Cf. p. 148 et p. 178.
4. *Svahṛdayasphurattā.*
5. *Ahaṃparāmarśa.*
6. Le *spanda.*
7. S. K. II. I.

traités, ascèse, méditation, récitation, purification sont stériles pour qui néglige la Réalité essentielle. »

Un ouvrage perdu, le Gītāniṣyanda : « L'Amour *(bhakti)* ne consiste pas à se jeter aux pieds du Soi suprême omnipénétrant. L'Amour, c'est réaliser la nature objective comme identique au Soi, essence des choses. »

La Śivastotrāvalī : « Ni yoga, ni ascèse, ni culte : seule une indicible progression sert de guide dans cette voie śivaïte non illusoire où seul l'amour est loué. » (I. 18).

La Ṛjuvimarśinī, ouvrage perdu du paramaguru de Gorakṣa et qui appartenait probablement à l'école Krama, dit de son côté : « Lorsque l'objectivité toute entière repose dans la pure Conscience, voilà (pour nous) l'adoration ! »

Le Vijñānabhairava : « L'adoration véritable ne consiste pas en offrande de fleurs et autres dons, mais en une intelligence intuitive bien établie dans le suprême firmament (de la Conscience) exempte de pensée dualisante. En vérité, cette adoration (se confond) avec l'absorption issue de l'ardeur mystique. » (147)

Les anciens maîtres : « ...La forêt de la dualité sert de combustible et la Mort elle-même de grande Victime, c'est par ce sacrifice surnaturel que nous sacrifions perpétuellement. »

L'activité d'un yogin accompli et efficient se présente ainsi comme une oblation ininterrompue. Selon Abhinavagupta, ce rite inexprimable puisqu'on l'exécute dans l'intime du cœur, n'exige aucun combustible, le feu de la suprême Conscience étant constamment embrasé ; il suffit donc d'y jeter tous les organes des sens ainsi que les modalités objectives afin de l'enflammer toujours davantage. Pour le yogin apte à offrir un tel sacrifice, il n'existe plus ni pureté ni impureté, ni restriction portant sur la nourriture, plus de dualité ni de non-dualité. Nul besoin d'adorer le *liṅga* ou de repousser cette adoration, ni de porter les cheveux longs ou de les couper. Initiations, pèlerinages et autres pratiques religieuses ne sont ni à adopter ni à répudier, n'ayant pas la moindre importance. Le Yogin bien apaisé n'a plus qu'un seul devoir : fixer sa pensée sur la Réalité quoi qu'il fasse, car une fois sa pensée établie de façon inébranlable dans la Réalité, rien ne pourra plus l'affecter, dût-il absorber du poison[1].

Sacrifice et adoration fonctionnent ainsi éternellement et toutes les modalités de l'adoration, souffle, *mantra*, *mudrā* et autres sont au même titre imprégnées d'efficience.

43

Que l'efficience se mette en action ou demeure en repos, pour reconnaître sa propre Réalité, il faut comprendre le contrôle du souffle comme l'abolition des événements extérieurs.

Le cœur en vibrant manifeste l'efficience du Je toujours et partout : dans l'activité consacrée exclusivement au culte du Je, conçu comme la prise de conscience de sa propre puissance sans limite (42), dans la vie physique (43), dans la purification qui envahit les couches inconscientes de l'être, extirpant tout ce qui n'est pas le Je (44-45), dans la seule parole qui demeure, le

1. Tantrāloka IV. 201-220.

mantra Je (49), dans l'empreinte universelle, la *mudrā* du Je (51), dans l'unique amour, celui du Je pour le Je (55).

Avec le présent verset, l'efficience du Je gagne jusqu'à la vie *(prāṇa)* et la gouverne. A ce degré d'expérience mystique, il ne faut pas s'imaginer le *prāṇayāma* comme un contrôle du souffle dans un repos total qui vous protège contre les rumeurs du monde extérieur. *Prāṇa* désigne ici la vie qui anime les êtres, l'origine des souffles vitaux : « La Conscience d'abord évolue en vie »[1]. Le *prāṇayāma* apparaît alors comme une efficience toujours égale à elle-même et qui dirige la vie entière sans qu'il y ait intériorité ni extériorité, qu'on se ramasse dans la seule quiétude, en pleine vibration, ou qu'on tende ses forces dans l'action.

Une activité de ce type mérite d'être nommée *vibhava*, efficience, gloire, majesté. Elle appartient à ceux qui se consacrent entièrement au culte du Seigneur reconnu comme identique à leur Soi, et qui jouissent de l'autonomie et de la félicité de la Conscience.

Les événements qui, aux yeux de l'homme ordinaire, semblent extérieurs, disparaissent, en ce sens qu'il n'y a plus de durée, plus de déploiement phénoménal, plus de déroulement[2], ni d'aventure ; rien de nouveau ne peut se produire, car tout est accompli et parfait depuis toujours et à jamais. Pour qui accède au domaine extraordinaire du Soi, les événements apparaissent comme le jeu de sa propre puissance.

La Spandakārikā distingue deux types d'activité : l'Acte intérieur, jaillissement inépuisable et l'action tendue vers l'effort, dispersée, extériorisée, propre à l'ignorant : « Seul l'effort dirigé vers une tâche à accomplir *(kārya)* est ici anéanti et à cause de cet anéantissement, l'ignorant s'imagine : je suis, moi aussi, anéanti. Il n'en va pas de même pour cette réalité (consciente) tournée vers l'intérieur — siège des qualités d'omniscience et autres — qui, elle, ne peut jamais être anéantie puisqu'on ne perçoit rien d'autre qu'elle. » (I. 15-16).

Ainsi la seule chose à supprimer pour le *siddha* est l'effort tendu vers ce qu'il faut faire, le devoir, la tâche ; mais l'acte lui-même demeure identique à ce qu'il fut, il jaillit des profondeurs comme une flèche, instantané, sans devenir, et imprévisible parce que spontané.

Le Svacchandatantra (VII. 191-193) distingue deux sortes de *prāṇayāma* : l'une, externe, qu'un yogin ordinaire accomplit aisément en s'exerçant sur inspiration, expiration et rétention du souffle, l'autre, interne, ne se trouve que très rarement. Plus loin[3] ce même Tantra identifie le *prāṇayāma* au Quatrième (état) bien apaisé, lorsque le souffle *udāna* s'élève dans la voie médiane jusqu'au sommet du crâne[4], où *śakti* rejoint Śiva. La pratique intérieure correspond donc à la montée de la lovée[5] ; on ne peut l'accomplir sans danger si l'on n'a, au préalable, apaisé le souffle grâce à une profonde intériorisation.

La kuṇḍalinī, source de toute efficience, se manifeste en son universalité

1. *Prāk saṃvit prāṇe pariṇateti.*

2. *Vṛttānta* de *vṛt-* tourner, rouler passivement. Avec le *prāṇasaṃyama* de ce *śloka* rien ne se déroule de façon passive et comme hors du Soi sans que le yogin ait prise sur les événements.

3. Śl. 287-289.

4. *Brahmarandhra.*

5. *Kuṇḍalinī.*

à l'issue de cette abolition de la durée : perpétuellement agissante[1], elle est le mouvement même du *śāmbhavasiddha*.

44

Pour les corps, se dessécher, c'est détruire l'impureté, consumer celle-ci, c'est en extirper les vestiges, se plonger (dans l'eau), c'est restaurer[2] la pureté en s'aspergeant du nectar de la connaissance.

Pour un yogin ordinaire, l'ascèse[3] comporte trois sortes de purifications : dessèchement *(śoṣa)* du corps par les jeûnes et autres mortifications, consomption et ablution[4].

Ici ces rites, extraordinaires et inexprimables, ont une portée particulière, car on se purifie grâce à eux des ultimes vestiges de la dualité : après avoir desséché les pousses de la transmigration, le feu de l'ascèse doit pénétrer jusqu'aux résidus[5] et germes inconscients qu'il consume pour toujours.

La Kramavāsanā déclare à ce sujet : « Je prends support sur le dessèchement du corps, empereur des pensées dualisantes, afin de purifier la véritable conscience. »

Pour montrer comment calciner le corps à l'aide de l'imagination, on cite un verset du Vijñānabhairava : « On doit se concentrer intensément sur sa propre forteresse (le corps) comme s'il était consumé par le feu du Temps qui surgit du pied de (ce) Temps. Alors, à la fin, se manifeste la quiétude » 52.

Quant à l'ablution, elle consiste en un flot ininterrompu de béatitude avec laquelle le yogin asperge l'univers : « Que le (yogin) considère soit l'univers entier, soit son propre corps, simultanément, dans sa totalité, comme rempli de sa propre félicité. (Alors) grâce à son ambroisie intime, il s'identifiera à la suprême félicité »[6].

Le terme conscience de soi, *vimarśa*, est habituellement glosé selon le contexte par félicité *(ānanda)* ou activité autonome *(svātantrya)*. Quelques stances citées insistent sur la félicité de la pleine conscience car, à ce stade, la vibration n'est plus seulement intérieure et propre au Quatrième (état), elle a rejoint le *spanda* cosmique, l'Acte vivant, ce *dhvani* qui imprime vie et mouvement à l'univers en y déversant la béatitude.

Une Upaniṣad : « Finalement... la pureté des êtres réside dans l'union indissoluble de la Conscience et de la félicité »[7].

Utpaladeva montre l'adorateur de Śiva qui, en toutes ses activités et sans rien renier, vit dans la Lumière et la béatitude cosmiques, percevant le monde en sa gloire rayonnante : « Même ici-bas, l'univers apparaît à ceux qui T'aiment tout autre (qu'à l'ignorant) et comme surabondant de conscience et de jubilation »[8].

Le Stotrabhaṭṭarāka fait directement allusion à la *kramamudrā* : « La

1. *Satatodita*.
2. Text. *nirmita*, construire.
3. *Tapas*.
4. *Dāha* et *āplāva*.
5. *Vāsanā*.
6. V. B. 65.
7. *Prakāśānandasāmarasyānubhāve bhūtaśuddhiḥ*.
8. *Harśa*. S. XVI. 23.

plus parfaite stabilité consiste dans le frissonnement intérieur de Conscience et de Félicité. » *Antarlolībhūta* implique un balancement ininterrompu entre félicité et conscience à l'intérieur même de la Conscience cosmique. Au début de la pratique nommée *kramābhyāsa*, la félicité intérieure se présente comme une oscillation entre le Soi et l'univers, se répandant à l'extérieur puis retournant au Soi, toute imprégnée de la joie venue de l'extérieur ; mais elle n'est plus qu'un frémissement imperceptible lorsque le Soi imprime le sceau universel[1] et que demeure seulement l'ineffable homogénéité[2] de félicité et de Conscience.

45

Les gestes[3] purifiant le corps de l'ensemble des pensées dualisantes sont la prise de conscience libre de dualité, l'eau de l'offrande est le jeu du connaissable et les fleurs, les essences nourricières de notre propre Essence.

Saṃnāha, geste de purification qui protège, est la bonne enceinte (de *saṃnah-* ceindre, ajuster) ; *nyāsa*, dans le rituel ordinaire, consiste en une imposition faite avec la main *(karacaraṇa)* sur les six portions du corps *(aṅga)* selon un rite déterminé ; elle précède toujours la récitation des *mantra*.

L'*aṅganyāsa* a ici un sens beaucoup plus fort car il a pour fin d'unir la connaissance du Soi aux divers organes en leur conférant la puissance : le yogin effleure successivement du bout des doigts, en un geste rapide et circulaire, le cœur, le front, le sommet du crâne, les épaules, les yeux puis le corps tout entier. Mentalement ces *aṅga* sont appréhendés d'une intuition globale, indifférenciée *(nirvikalpa)* en tant qu'unis à leur cause, la conscience qui les anime.

S'il est vigilant en faisant ce geste le yogin perçoit ses organes, ses fonctions et son corps comme baignant dans sa Conscience ; ainsi les purifie-t-il de la dualité qui s'attache à eux.

Une œuvre perdue du *paramaguru* de l'auteur décrit ce *nyāsa* : « J'effectue la parfaite purification pleine de Conscience qui réside dans les doigts — effets en contact avec le Soi, la cause — purification qui elle-même purifie les mains[4]. Et je fais surgir les nobles énergies d'omniscience etc., qui se trouvent dans le Soi du Seigneur grâce au *yoga* de la pratique des six membres. »

Ces énergies sont, outre l'omniscience, le parfait assouvissement, l'illumination, l'autonomie, l'efficience absolue et la félicité. Reposant dans le

1. *Sarvamudrā* ou *kramamudrā* selon les versions.

2. *Ghana*, terme bien choisi pour exprimer la densité mystique de l'être, ce qu'il a de compact, massif, indivis et que rien ne peut entamer.

3. Ceinturage, réseau de gestes.

4. Il semble que de la main gauche on verse alors quelques gouttes sur la main droite qui touche les portions du corps en les imprégnant de puissance. Les doigts sont les effets *(kārya)* par rapport à leur cause, le Soi qui imprègne désormais toutes les parties du corps jusqu'au bout des doigts.

Soi divin, elles vont maintenant se répandre dans le corps et dans l'univers puisque disparaît la dualité sujet-objet.

Arghya, eau versée sur les pieds d'un hôte qu'on veut honorer, ou offrande jetée dans le feu rituel, symbolise l'objectivité offerte en oblation à la Conscience universelle dans laquelle elle est désormais perçue comme un jeu, un ensemble de reflets dans le miroir des eaux.

A cause de leurs couleurs chatoyantes, de leur parfum s'exhalant si naturellement, les fleurs sont considérées comme une offrande infiniment précieuse qui permet de passer par-delà les limitations et d'accroître la ferme emprise du Soi. Elles suscitent chez l'homme sensible un cri d'émerveillement *(camatkāra)* qui le sort brusquement de son indifférence habituelle : son cœur se met à vibrer sous l'effet d'une énergie joyeuse qui l'envahit et grâce à laquelle il garde toujours conscience de soi au milieu même des plaisirs vulgaires de l'existence qui, loin de faire obstacle à son absorption en soi-même, la favorisent en l'universalisant.

La vibration ressentie à l'occasion de cette jouissance — simple étincelle du véritable *spanda*, acte vibrant du cœur — en se spiritualisant rejoint l'efficience véritable[1] dépourvue de notions dualisantes, propre au suprême *mantra*, le Je. En ceci consiste l'appréhension du Je absolu[2] ici poursuivie.

En outre lorsque les énergies profondes sont parfaitement assouvies et apaisées grâce aux parfums, couleurs, touchers agréables, sons mélodieux, etc., la douceur envahissante de l'intériorité recouvrée absorbe les impressions particulières, et le monde externe apparaît à l'homme de cœur[3] comme le jeu de ses propres énergies ; tandis que l'être entier s'épanouit, les limitations disparaissant, le cœur s'ouvre aux dimensions de l'univers.

Dans sa Laghuvṛtti[4] Abhinavagupta revient souvent sur ce thème : en vue de saisir la véritable essence[5], le sacrifiant rend hommage avec des fleurs très odorantes dont la plénitude pénètre spontanément dans son cœur ; par l'offrande de sa propre nature intérieure et par toutes les substances internes et externes servant au culte, le cœur se trouve nourri et fortifié, mais il ne peut accomplir un tel sacrifice s'il n'a d'abord fait sienne l'essence même de l'énergie.

46

Une fois tourné vers la complète Subjectivité, écarter les pousses de toutes les pensées dualisantes, (se) purifier en énonçant la formule mystique, voilà ce que nous déclarons ' satisfaire pleinement Śiva et son énergie '.

Cette stance met, elle aussi, l'accent sur la Totalité, celle de la conscience intimement unie à sa puissance que l'expression *kulabindu* désigne, Totalité qui seule procure l'assouvissement intégral et la plénitude désirée.

Kula, énergie ou *kuṇḍalinī*, consiste en prise de conscience *(vimarśa)*, et *bindu*, symbole de Śiva, en lumière consciente indivise *(prakāśa)*, source de

1. *Mantravīrya*.
2. *Pūrṇāhantā*.
3. *Sahṛdaya*.
4. Śl. 32. p. 22. l. 17.
5. Essence du sacrifice ou 17[e] *kalā* indifférenciée.

l'énergie animatrice du cosmos. Un et indifférencié, ce *bindu* unit en lui-même toutes les triades[1]. *Kulabindu* désigne donc Śiva uni à l'énergie qui déploie l'univers ; Śiva et *śakti* n'étant vraiment comblés qu'en cette union indissoluble.

Le *bindu* — Śiva ou Sujet conscient absolu et libre — demeure pur même en sa multiplicité. D'après Abhinavagupta[2], il est l'expérience véritable du *puruṣa* qui, s'étant identifié à la Conscience[3], parvient à l'existence réelle indifférenciée, celle de la vibration extrêmement subtile *(parispanda)*.

On a conscience du Je en sa totalité[4] lorsqu'on a transcendé toute restriction limitatrice[5] et solidement établi dans le sujet conscient l'ensemble du connaissable en son état indifférencié.

Diverses citations traitent du pur *bindu* ou *spanda*, vibration pour soi, et du *bindukula* ou Śiva uni à l'énergie sous forme de *spanda* cosmique ainsi décrit par Abhinavagupta[6] : « Lorsque l'énergie en son activité pleinement déployée[7] est présente dans connaisseur, connaissance et connu[8], cette lumière indifférenciée est, selon nous, le suprême *bindu*, point lumineux. » L'activité s'exerce partout jusque dans la sphère objective.

A Śiva en tant que complète subjectivité[4], Utpaladeva s'adresse en ces termes : « La première personne (je) est supérieure à la seconde (tu) et aux autres personnes. Mais Toi, Tu es la grande Personne, l'Unique, et le refuge de toutes les personnes. » (S. III. 14). La première personne, prise de conscience du Je, définie comme liberté et émerveillement, apparaît comme Śiva, l'un auquel rien n'est uni. La seconde personne, énergie indifférenciée, se trouve associée à la dualité, soumise en quelque sorte à la différenciation parce que, d'un côté, la conscience du Je qui s'adresse à elle[9] la recouvre et, d'un autre côté, elle a connaissance du ' cela ' comme séparé du Je. La troisième personne, celle de l'homme ordinaire *(nara)*, se rattache au multiple. Paramaśiva se présente ainsi comme la Personne totale qui intègre les trois autres.

Le Haṃsabheda célèbre également le Je universel immanent à toute chose, à la fois souffle, pensée, sentiment du moi, entendement, énergie et Śiva même. On en prend conscience grâce à une vibration subtile qui se propage à travers le cosmos[10], ajoute Maheśvarānanda.

Dans deux aphorismes, les Śivasūtra font allusion à cette intériorité plénière : « Le Soi, c'est la conscience » et « l'élan est *bhairava* »[11]. Conscience et *bhairava* désignant la Conscience absolue et la Réalité cosmique fondues en *mahāsphurattā*, Vie et Conscience vibrantes partout répandues.

Adorant Parameśvara dont le Soi est conscience, on anime le monde des trente-six catégories, car on le transforme en un jeu de vibrations. On ne peut atteindre cette plénitude qu'en rejetant les velléités de dualité qui nous

1. P. T. v. p. 176. l. 11.
2. P. T. v. p. 176, l. 3.
3. *Cit.*
4. *Pūrṇāhantā.*
5. *Saṃkoca.*
6. T. A. III. śl. 111.
7. *Kriyāśakti.*
8. Ou feu, soleil et lune, *agni*, *sūrya* et *soma*.
9. Dans la P. T. ici commentée, Śiva parle à la Déesse, p. 73-74.
10. *Sarvaprapañcaparisphuraṇa.*
11. *Caitanyam ātmā.* I. I. et *udyamo bhairava.* I. 5.

font percevoir l'univers comme séparé de notre moi ; pour exterminer cette tendance dualisante ainsi que sa cause, les résidus inconscients, il faut se purifier en énonçant la formule. *Ullekha* a un sens plus précis qu'énonciation ; de *ullikh-* buriner, ciseler, il désigne une récitation si profondément gravée que rien ne peut l'effacer ; c'est celle du Je, formule suprême et source de toute efficience. Le Je ainsi pleinement reconnu abolit les traces et vestiges des pensées dualisantes.

La Parātriṃśikā (28-29) donne un aperçu de la cérémonie de l'aspersion rituelle : « On doit asperger successivement les fleurs..., le *liṅga*, l'emplacement du culte avec une eau sur laquelle on a récité un même nombre de *mantra* que pour la mèche de cheveux. » Mais l'élément important du culte se ramène en dernière analyse à l'épanouissement du cœur en vibrations : « Si une chose touche votre cœur, vous attire et vous donne une (impression) de plénitude, c'est par elle précisément qu'il vous faut adorer Parameśvara. Il n'y a pas d'autre critère. » (Jñānendukaumudī).

Parmi ces choses, celle qui prédomine est l'amour sexuel auquel le terme *kula* de cette stance fait allusion ainsi que le long passage du Mahānayaprakāśa cité en fin de commentaire :

« On constate que tous les êtres s'adonnent à l'union charnelle *(maithuna)*, aux aliments carnés et à l'ivresse *(madya)*, l'un spécialement à celui-ci, les autres à celui-là en certaines occasions. S'il faut y renoncer avant de recevoir l'enseignement, celui-ci ne prospérera nullement dans leur pensée. En conséquence, pour obtenir le suprême *brahman*, ce qu'il faut adorer et tout d'abord, ce sont les femmes, l'alcool et la viande. L'homme ne renonce pas aisément à ces trois tendances et n'apprécie guère un enseignement qui les lui fait quitter ; au contraire, l'enseignement qui en autorise la jouissance attire son adhésion. » Grâce à ces plaisirs, boisson enivrante et autres, la diversité s'évanouit et le mystique s'émerveille même en l'absence d'objets sensoriels externes.

47

En vérité, un profond attachement à l'égard d'une chose fait de celle-ci la divinité (de celui qui l'éprouve). De même les images auxquelles on s'attache si ardemment ont pour fruit la chose désirée[1].

Ainsi que nous l'avons vu, le culte devenu intérieur n'est qu'une vibration spontanée de la conscience (*sphuraṇa*, śl. 35), Le poète revient sur ce thème et montre que l'image[2] de la divinité, statue, *liṅga* etc., n'a par elle-même

1. Stance intraduisible à cause du jeu de mots sur la racine *bhū-*, *bhāva* désignant à la fois inclination, amour, dévotion et un objet quelconque. Maheśvarānanda glose *bhāva* par vibration du cœur *(sphurattā)* ; *bhāvita* signifie aimé, transformé en, pénétré de.

2. L'objet peint n'importe guère : si le peintre dessine un brin d'herbe avec une conviction absolue et un attachement extrême, en s'identifiant à lui, cette herbe deviendra Śiva pour lui et il sera libéré des contingences. Mais s'il peint Śiva tout en restant indifférent à ce qu'il représente, il n'en tirera nul profit. La fusion du sujet et de l'objet atteinte par la voie suprême, dépend d'une conviction solide que prépare

aucune efficacité, seul un attachement sans réserve et un amour intense qui se pénètre de l'objet aimé et s'y absorbe, explique la puissance communément attribuée à l'image adorée. La véritable divinité est donc l'adorant, seul possesseur de la pleine conscience et de cette vibration du cœur qui mène à la suprême Réalité, le *Spanda*, acte pur et vibrant :

« O maître des dieux, chante Utpaladeva, bien que Tu sois adoré sans répit par les saints *(mahant)*, Tu existes uniquement sous la forme de celui qui adore ! » (S. IV. 25).

La Nayasaṃgati dit de même : « Il n'y a pas de formule mystique *(mantra)* supérieure au son[1], pas de divinité supérieure au Soi, pas d'adoration supérieure à la recherche ardente, ni de fruit plus élevé que l'assouvissement (du Soi). »

Le Śacīmata : « O Maîtresse des dieux, Tu es le *yoga* et moi je suis l'impérissable yogin. Tout cet univers est pénétré par Toi, le *yoga*, et par moi, Śiva ! »

La Bhagavadgītā : « Admire ici ma puissance: mon être porte les créatures, il n'est pas dans les créatures et c'est par lui qu'existent les créatures. »[2]

Le Mālinīvijayatantra (XVIII, 42) conseille lui aussi : « Qu'on n'adore pas un *liṅga* fait d'argile, de pierre, de métal, de joyau, mais un *liṅga* purement spirituel et dans lequel l'univers entier, mobile et immobile, repose. » D'après Abhinavagupta qui identifie ce *liṅga* au cœur des *yoginī*, c'est le Je suprême qu'embellit la félicité. Qu'on demeure perpétuellement en lui, adonné à l'apaisement de son adoration et, par l'union parfaite *(samāpatti)* de Śiva et de *śakti* (germe et matrice, *bīja* et *yoni* ou sujet-objet) le *liṅga* engendrera la Conscience suprême. » (121). C'est en ce triangle[3] plein de joie que toutes les divinités résident. Qu'on imagine au centre le *liṅga* fait de conscience. D'après un vers cité, on ne peut adorer le *liṅga*[4] externe tant que le *liṅga* interne n'est pas solidement établi (T. A. V. śl. 121, p. 430). Le commentateur du Tantrāloka pose les équivalences *liṅga*, félicité, cœur des *yoginī* et vibration consciente[5].

Adorant et adoré ne faisant qu'un, l'adorant seul doit être adoré : « Goûtant, les yeux fermés, le ravissement de (Ton) amour intime et m'écriant : salut à moi, Śiva ! j'adorerai jusqu'aux brins d'herbe ! » (Utpaladeva, S. V. 15).

D'après la Ṛjuvimarśinī, la divinité adorée qui incarne toute chose n'est autre que le Soi[6] . Ce en quoi l'on s'absorbe, voilà le Dieu et l'efficience qu'on possède dépend de celle de l'objet aimé : si l'on s'absorbe dans un objet limité et inefficient comme le moi, on ne mettra en œuvre qu'une énergie limitée ; mais si, passant au-delà du sujet limité, on réussit à s'absorber dans le pur Sujet[7] doué de plénitude et de liberté, l'efficience sera d'ordre cosmique.

la voie de l'énergie : à une telle conviction se rattachent la vision qui asservit et celle qui libère *(saṃsāra* et *nirvāṇa)*.

1. *Nāda* a ici le sens de *dhvani*, son éternel propre à la Conscience qui flue, sans l'aide de préparation, culte etc. car il relève de la véritable adoration spontanée et échappe à toute gradation. Abhinavagupta le nomme Cœur suprême. Non seulement il fonctionne comme le *nāda* mais il fait tout fonctionner. T. A. IV 181.
2. Trad. E. Senart. IX. 5.
3. *Trikoṇa*, triangle mystique voir p. 99.
4. Emblème, phallus divinisé est l'externe, et le Je conscient, l'interne.
5. *Spanda*.
6. *Svātmaiva devatā proktā lalitā viśvavigrahā.*
7. *Pūrṇāhantā.*

Cette loi s'applique à tous les plans. La Virūpākṣapañcāśikā donne l'exemple suivant : « Lorsque quelqu'un concentre fermement son Je sur une divinité avec l'intention d'exercer l'activité propre à cette divinité, celle-ci lui accorde son désir et, instantanément, il atteint son but. » (46). Ainsi, qui se concentre sur Brahmā, créateur de l'univers, jouit de sa puissance créatrice.

48

Une peinture ne peint pas une peinture. Réfléchissez[1] : le peintre peint cette peinture ; alors, dites-nous, dans lequel des deux convient-il de placer la notion de divinité ?

Nous avons vu que l'image d'un dieu ne doit son efficience qu'à l'adorateur et à l'adoration qui fait vibrer son cœur. Qu'on ne prenne donc pas cette image pour l'être adoré, car la seule divinité adorable est l'adorateur[2] même, le sujet conscient et nullement son œuvre, la peinture, c'est-à-dire l'objet qu'il engendre, l'univers. Maheśvarānanda insiste : *paśyata,* considérez, prenez vivement conscience. Cette prise de conscience du Soi n'a lieu, en effet, que dans le sujet et nulle part ailleurs. Parameśvara, Sujet universel, est l'agent universel à qui seul revient toute forme de culte : « Et lorsque certains, honorant d'autres divinités, sacrifient à elles avec foi, ô Kaunteya ! c'est encore à Moi qu'implicitement leur culte s'adresse. » (Bhagavadgītā IX. 23).

Utpaladeva compare le Seigneur à la surface unie d'un mur sur lequel la fresque bigarrée de l'univers se dessine[3] ; un texte anonyme dit de même : « Après avoir tracé la peinture du monde en prenant le Soi pour pinceau, contemplant en soi ce (monde) qui n'est autre que Lui-même, Parameśvara se réjouit. »

49

' Réflexion ' *(manana)* sur sa propre omniprésence[4], ' protection ' *(trāṇa)* contre la peur de sa propre limite, voilà l'intuition indicible où s'abîme toute pensée dualisante signifiée par le mot ' *mantra* '.

Le poète aborde l'étude d'une autre forme de vibration, celle du *mantra,* formule mystique.

Selon une étymologie très répandue chez les écrivains de l'école, le *mantra* est *mananatrāṇarūpa : manana* connaissance totale, exacte et omnisciente, expérience directe, libre de toute relation objective et donc de dualité[5].

1. Version Kaś. *paśyati,* il imagine et peint...

2. Le Trika défend la primauté du sujet conscient, à l'inverse de la plupart des systèmes indiens (Bouddhisme et certains Vedāntin) qui donnent le pas à la connaissance *(jñāna).*

3. I. P. v. II. 3. 15 cité p. 141.

4. *Vibhava,* extension, immensité. Śiva, en tant que *vibhu-* est coextensif à tout.

5. *Vikalpa.*

Gorakṣa la définit '*vimarśaśakti*', énergie de prise de conscience, conscience de soi et de l'univers. *Tra*- le mantra offre protection contre toute limite et sauve de l'esclavage du *saṃsāra*.

La formule mystique apparaît donc comme une intuition *(anubhūti)* associée à l'énergie spirituelle, qu'il faut éprouver en son propre cœur, comportant épanouissement[1], diffusion intense de sa glorieuse souveraineté lorsque le Soi, émerveillé de sa propre essence la saisit comme sous-jacente à toute chose. De la sorte le *mantra* fait échec à la rétraction en soi-même *(saṃkoca)*, en fendant ce noyau fermé et en lui permettant de s'épandre à l'infini.

Kṣemarāja montre d'ailleurs que notre propre limitation ne diffère pas de Śiva : « La contraction aussi, examinée attentivement, est identique à la Conscience absolue, sinon elle ne serait rien. » P. H. 4.

La formule mystique non seulement fraie la voie à l'illumination en écartant ce qui y fait obstacle — les pensées dualisantes — mais encore, par delà l'illumination, elle permet la réalisation cosmique en tant que vibration universelle *(dhvani)*, car elle est essentiellement vibration de la conscience et c'est en vibrant que la conscience s'éveille.

Afin de prouver que le *mantra* est une énergie vibrante inséparable de la conscience et touchant à la force profonde qui nous anime, Maheśvarānanda cite nombre de textes, d'abord les Śivasūtra pour lesquels « la pensée (du yogin) devient un *mantra* » (II. 1) ; il ne s'agit pas de n'importe quelle pensée puisque nous sommes au niveau de la pure énergie[2] mais d'une pensée en acte, prise de conscience fulgurante qui conduit à l'efficience de la formule *(mantravīrya)*.

Le Rājarājabhaṭṭāraka : « Le *mantra* n'est pas une combinaison de phonèmes, ni le corps du (dieu) à dix bras ou à cinq visages. Le *mantra* est la fulguration de la résonance subtile se produisant au tout début de l'intention de (le formuler). » Si l'on demeure à la source même de l'efficience, dans l'ébranlement du désir, avant que l'intention prenne corps, c'est à ce moment que la vibration intime[3] jaillit, imprévisible.

Le Vijñānabhairava : « En vérité cette réalisation qu'on réalise encore et encore à l'intérieur de la suprême Réalité, voici la prière indistinctement murmurée[4]. De même (on doit considérer) ce qui est récité comme une résonance spontanée[3] consistant en une formule mystique. » (145).

L'illustre Stotra : « Lorsque le *mantra*, rayon destructeur du feu de la Conscience absolue, a flétri les pensées dualisantes de la conscience empirique, il apparaît dans tout son éclat. » C'est lui qui met un terme à la transmigration et à la différenciation.

Dans sa Kramakeli, Abhinavagupta pose l'identité conscience-*mantra* : « La Bienheureuse énergie de la Conscience, dit-il, est elle-même la formule. » (Il serait donc faux de dire que le *mantra* lui appartient).

Selon la Śrīkaṇṭhīyasaṃhitā, l'énergie consciente constitue la vie des *mantra* ; sans l'effort spontané[5] du yogin qui anime la formule de son énergie spirituelle au moment où il la comprend, le *mantra* resterait inefficace ; *mantra* et récitateur doivent participer tous deux à cette énergie.

1. *Vikāsa.*
2. *Śāktopāya.*
3. *Nāda.*
4. Variante *japastotra.*
5. *Akṛtrima,* S. S. v. p. 49, l. 2.

Le Sarvajñānottara met en garde contre la confusion du *mantra* récité — simple assemblage de mots dépourvu d'efficience — et le *mantra* intérieur qui n'est pas une récitation mais une vibration de la conscience. Parce que les dieux et les *gandharva* présomptueux prirent le *mantra* pour une récitation mécanique, ils furent victimes de l'illusion.

S'il est vrai que la formule n'a de pouvoir que par la force spirituelle qui l'anime, il lui faut en outre s'élever par delà le niveau individuel et atteindre celui de la conscience universelle ; alors n'importe quelle activité de la parole apparaîtra comme une réalisation mystique[1] du *mantra* et donc parole suprême puisqu'elle est essentiellement une intuition à portée universelle. Ainsi tout devient expression de Śiva d'après Bhaṭṭanārāyaṇa : « Quelle est la parole qui ne Te désigne, ô Tout-puissant ! »[2] Et tout ce que profère le libéré vivant est parole sacrée[3]. Les moindres mots de sa conversation ordinaire sont des *mantra* doués d'omniscience et de puissance comme Śiva même, et rendus denses par la réalité qu'ils expriment. Mieux encore, cet être libre créé ce qu'il nomme, car il a plein pouvoir sur la vibration qui constitue l'essence des choses, tout dans ce système étant vibration, résonance[4] et, en dernière analyse, énergie spirituelle dont l'efficience est d'ordre cosmique.

Dès qu'il a atteint le Cœur ou le Je sans artifice *(akṛtrima)* en s'identifiant à la vibration ultime, il se tient à la source de l'efficience totale, dans la fulguration de la Lumière, et les *mantra* réalisent pour lui ses moindres désirs. Il vit donc en l'énergie même des formules, c'est-à-dire dans la Parole suprême dont l'émanation fait l'objet du verset suivant :

50

La parole courante est activité, (la parole) intermédiaire, faite de connaissance ; la ' Voyante ' ensuite est volonté et la (parole) subtile, fonction commune de toutes (trois).

Parāvāk, Parole suprême, correspondant à la libre énergie, à la Splendeur, au Je absolu, au Cœur et à la prise de conscience[5], fonde le langage et contient, indifférenciées, toutes les étapes de la parole ; elle représente leur réceptacle et non la première étape de l'émanation de la parole. Le Sāmbapañcāśat énumère les trois étapes admises par le Trika : « Je m'incline devant cette (Parole suprême) qui surgit d'abord comme la ' Voyante ', puis comme l'intermédiaire[6] quand elle se tient dans la pensée, et comme *vaikharī* qui, dans la bouche, se sert des organes (phonétiques). »

A ces trois aspects de la parole, l'école Krama, fidèle à sa quintuple classification[7], ajoute une autre parole entre *parāvāk* — considérée comme la première — et la troisième, *paśyantī* : c'est la subtile *(sūkṣmā)* située au seuil même de la manifestation.

1. *Parāmarśa.*
2. *Stavacintāmaṇi*, 21.
3. *Kathā japaḥ.* S. S. III. 27.
4. *Spanda, nāda, dhvani.*
5. *Svātantryaśakti, bhāṣā, aham, hṛdaya* et *vimarśa.*
6. *Paśyantī* et *madhyamā.*
7. Dr. K. C. Pandey (*op. cit.* p. 497 et 502) explique pourquoi on dut faire appel à cette parole subtile. Au sujet des aspects de la parole, Cf. A. Padoux *op. cit.* p. 141-177.

Vaikharī, le pouvoir d'expression résidant dans les phonèmes et les mots, constitue la parole articulée perceptible à l'ouïe, et associée au souffle et aux organes de la phonation ; il relève de l'activité *(kriyāśakti)*.

Madyamāvāk, parole intermédiaire entre la parole différenciée et la parole indifférenciée, est le langage intérieur, par delà mots et efforts d'articulation ; il correspond à l'énergie cognitive *(jñānaśakti)*, à l'intellect *(buddhi)* en particulier, lieu des pensées discursives, au niveau du corps subtil et du souffle. Bien que distincts, signifiant et signifié n'existent que dans la pensée, à ce stade, et sont perçus par elle seule. Ils n'ont qu'un seul et même substrat et non deux substrats différents comme en *vaikharī*.

Paśyantī, nommée ' voyante ' parce qu'elle a le désir de voir, est associée à l'énergie intentionnelle *(icchāśakti)*. Pure énergie, elle consiste en une prise de conscience globale de l'acte à accomplir propre au sujet conscient *(pramātṛ)*. C'est une vibration subtile et de caractère général de la conscience qui commence à s'orienter vers l'objectivité ou vers les formes du langage. On l'identifie à *nāda* la résonance et à la *mātṛkā*, énergie phonématique renfermant l'ensemble des sons avant que ne se différencient exprimant et exprimé.

Sūkṣmā, parole subtile, correspond à la félicité *(ānandaśakti)* ; Maheśvarānanda la définit comme l'unité indifférenciée des trois aspects précédents de la Parole ou comme l'élan *(udyoga)* de Parameśvara qui se prépare à manifester les choses encore confondues en lui-même et indistinctes comme les couleurs variées de la queue du paon en germe dans l'œuf de cet oiseau. Il faudrait donc y voir l'ébranlement initial de la Conscience suprême. *Sūkṣmā* est ineffable et propre au Sujet conscient universel.

Parāvāk, Parole suprême, Unité absolue et indifférenciée, Conscience de soi, équivaut à la grâce divine. En elle il n'y a plus de désir. C'est Parameśvara toujours et partout présent — plénitude et liberté absolue de la Conscience, car en elle tout repose de manière illimitée.

La Ṛjuvimarśinī fait de *parāvāk* la nature essentielle de Paramaśiva et l'identifie à *mātṛkā*[1], au son non-frappé[2], à la conscience, source des trente-six catégories.

Dans son Saṃvitstotra, le *paramaguru* de l'auteur célèbre la Parole : « Ces excellents maîtres versés dans l'interprétation étymologique Te rendent hommage sous le nom de Parole suprême, ce Verbe qui contient tout l'univers indifférencié et a pour essence la Lumière consciente de soi. »

Maheśvarānanda conclut enfin sur un aphorisme du Vākyapadīya (kārikā 123) : « En ce monde il n'y a pas de notion sans parole. » Toute connaissance est en effet, d'après Abhinavagupta, pénétrée de parole. Langage, conscience, énergie vibrante et vie sont intimement mêlées, ce que le terme *vimarśaśakti* connote.

51

Lorsqu'on perçoit la Beauté rayonnante de la félicité, le charme des huit pouvoirs surnaturels s'amenuise : c'est dans un tel état que (se marque) l'empreinte universelle du Dieu.

1. Pourtant la *mātṛkā* se situerait plutôt au niveau de la parole subtile. Pour le Trika elle relève de *paśyantī*. Voir A. Padoux *op. cit.*, p. 189 sqq.

2. *Anāhata*, de nature cosmique, à la différence des *mantra* comme *AUṂ*, et donc supérieur à eux.

On ne peut réduire l'efficience[1] de la Parole à celle des pouvoirs extraordinaires[1] du yoga qui ne jouent que sur le plan individuel. La véritable *siddhi*, la seule, se trouve révélée par la *kramamudrā* qui fait chatoyer la Splendeur de la Joie absolue jusque dans un brin d'herbe.

Le terme *mudrā* désigne ici tout autre chose que des gestes de mains. C'est selon son étymologie le sceau que la Conscience imprime à tout ce qu'elle absorbe ; Mahesvarānanda rapproche cette *mudrā* du feu de l'oblation[2] parce que, comme lui, elle s'empare de ce qu'on verse en elle en lui imprimant sa forme indélébile. *Sarvamudrā* est donc l'empreinte universelle de Dieu et d'après la définition qu'en donne Abhinavagupta « ce qui permet de s'emparer de sa propre essence ». A cela tendent le flux et le reflux de la pratique *kramābhyāsa* qui prépare la *kramamudrā* : la Conscience se marque toujours plus profondément, comme un sceau de plus en plus apposé sur l'univers entier ; le Soi pénètre le monde puis le monde pénètre le Soi jusqu'à ce que ne demeurent que le Soi cosmique, la Conscience cosmique, la félicité cosmique dès que l'égalité[3] entre le Soi et l'univers est atteinte.

Śrī, la gloire, richesse universelle, révèle la béatitude cosmique dont la saveur est toujours et partout égale, et qui forme l'essence des autres espèces de félicité mystique dont quelques-unes sont énumérées par le commentateur : *parānanda, nirānanda, mahānanda, ānanda, viṣayānanda*... Correspondent-elles exactement aux félicités associées au fonctionnement subtil du souffle *(uccāra)* que décrit Abhinavagupta (T.A. V. 43-53) ?

Au souffle *prāṇa*, d'après Abhinavagupta, s'apparente la félicité innée *(nijānanda)*, celle du Soi qui surgit lorsqu'on se concentre sur le pur sujet dans le cœur, lieu où naît le *prāṇa*.

— à l'absence de souffle, la félicité totale *(nirānanda)*, repos dans la pure vacuité[4].

— à l'*apāna*, qui descend du *brahmarandhra* au cœur, se rattache la félicité relative à l'autre — l'objet — *(parānanda)*, l'attention se dirigeant vers le monde externe, toute l'objectivité réapparaît successivement mais apaisée en *apāna*, c'est donc l'ambroisie que confère la lune, *soma* ou *apāna*.

— au *samāna*, fusion des souffles *prāṇa* et *apāna*, correspond la félicité du brahman *(brahmānanda)* lorsque les multiples manifestations objectives sont appréhendées simultanément comme un tout et réellement apaisées.

— à *udāna*, souffle qui monte au *brahmarandhra*, la grande félicité *(mahānanda)* qui dépasse la précédente, car le flot de connaissance et connu est consumé pai le feu de l'*udāna* et il n'y a plus ni introversion ni extraversion.

— *à vyāna*, souffle diffus qui ne se limite pas au corps, la félicité de la Conscience *(cidānanda)*, expérience du pur sujet omnipénétrant qui apparaît comme connaissant, connaissance et connu, tout n'étant plus que Conscience.

1. Voir *siddhi*, efficacité de l'acte conscient. Introd. p. (śl. 65) acte non tendu vers une fin extérieure à la manière des *siddhi* ordinaires où le succès diffère de l'acte. La vraie *siddhi* réside uniquement dans l'acte même, c'est-à-dire dans le Soi qui est toute la puissance infinie dont nous disposons. Les pouvoirs surnaturels cachent l'acte efficient bien plutôt qu'ils ne le révèlent.

2. *Homa*.

3. *Samatā*.

4. *Śūnya*.

Enfin lorsque les cinq souffles fusionnent au point de n'en faire qu'un, par delà ces félicités règne la félicité cosmique *(jagadānanda)* que Šambhunātha enseigna jadis à Abhinavagupta — celle que mentionne ici Maheśvarānanda — qui ne surgit qu'au moment de la *kramamudrā*, expérience la plus haute des yogin : cette béatitude remplit l'univers entier ; affranchie de limitation, puisque tout est perçu comme le Soi et que rien n'existe en dehors du Soi, elle est ininterrompue, autonomie absolue, la plus complète des tranquillités[1]. On l'appelle incomparable permanence[2]. Avec cette félicité on rejoint l'acte vibrant, *dhvani* ou *anahāta*, spontané, qui vibre et fait vibrer.

L'illustre Stotra disait : « Celle qui repose latente dans le réceptacle indifférencié de l'objectivité, c'est elle que je salue perpétuellement, cette énergie créatrice[3], telle une marée pleine de félicité dans l'océan de l'énergie cosmique[4] et qui jouit, en son intime profondeur, à la fois de l'apparition et de la disparition (de l'univers). »

On reconnaît l'épanouissement total de cette félicité à un signe indubitable : les huit pouvoirs du yoga (légèreté, lourdeur, souveraineté et autres) apparaissent futiles, insignifiants, car il n'existe qu'un seul miracle, et qui n'a pas de fin : plus rien ne diffère de la Conscience. Si les miracles — de l'ordre des phénomènes — relèvent de la durée temporelle, la *kramudrā* est scellée dans l'éternité puisqu'elle ne concerne que l'Essence immuable.

Au cours de ses moindres sensations ou actions, le yogin constate qu'il n'y a plus ni extériorité ni intériorité ; où qu'il aille, il ne quitte pas le Centre et voilà précisément la véritable, l'universelle *mudrā*. N'est-ce pas le sens d'un passage célèbre de l'Īśopaniṣad[5] :

« L'Un est, sans qu'il bouge, plus rapide que la pensée : les dieux ne l'ont pas atteint quand il s'élançait devant eux... Immobile, il dépasse les autres qui courent... (4). Il se meut, il ne se meut pas, il est loin et il est près. Il est au-dedans de tout ce qui est, et de tout ce qui est il est au dehors (5). Mais celui qui considère toutes les essences comme étant simplement dans le Soi, et le Soi dans toutes les essences, il ne s'en détache plus (6). Celui chez qui le Soi est devenu toutes les essences, — pour qui le reconnaît, quel vertige alors, quelle souffrance y a-t-il, pour qui considère l'unicité ? (7). »

La manière d'être d'un *sādhaka* bien centré sur le cœur se retrouve dans sa pensée recueillie[6], dans ses activités ou oblations, comme dans ses paroles devenues des *mantra* et dans ses moindres attitudes[7]. En ce qui concerne la pensée, le Vijñānabhairava met l'accent sur ce caractère d'immutabilité propre à la *kramamudrā* : « Un intellect inébranlable sans aspect ni fondement, voici en vérité, la méditation... » (146).

Quant à l'oblation[8] : « lorsqu'on verse en oblation dans le feu sacrificiel — ce réceptacle du grand Vide — les éléments, les organes, les objets etc.,y compris la pensée, voilà la véritable oblation... » (149).

1. *Samyagviśrānti.*
2. *Anuttarasthiti.*
3. *Sṛṣṭikālī.*
4. *Kaulārṇavānandamayormirūpām.*
5. Traduction L. Renou p. 124, La Poésie de l'Inde ancienne. Paris, 1942.
6. *Dhyāna.*
7. *Mudrā.*
8. *Homa.*

Plus encore, le monde objectif n'est pas satisfait tant que le feu de la Conscience ne l'a pas consumé ; le Subhagodaya — œuvre perdue du *paramaguru* de l'auteur — dit ainsi : « Que celui qui ne s'extériorise pas, et lui seul, s'il veut pleinement assouvir l'ensemble du connaissable, offre l'oblation de l'objectivité dans le feu de la Conscience consistant en la suprême subjectivité. » La parfaite intériorité requise pour un tel sacrifice est celle de la *kramamudrā,* par-delà extraversion et introversion, lorsque la conscience a tout englouti.

Puis Maheśvarānanda cite son propre Mahārthodaya : « Ayant alors surmonté l'impureté de l'illusion *(māyā),* à savoir l'objectivité séduisante et trompeuse à offrir en guise d'oblation, demeure ferme[1] comme le mont Meru, tourné vers ta propre conscience sans aucun souci. » Il n'est plus besoin de bouger, d'aller ici ou là car, étant au Centre, on est partout et l'on voit le multiple dans l'Un. A quoi bon chercher des *siddhi,* le miracle est déjà là, comme l'arbre miraculeux éternellement éclos dans ce monde même. L'homme vit en pleine féerie mais il l'ignore :

52

L'arbre céleste aux branches puissantes de la prise de conscience existe (déjà) tout poussé dans la résidence du Cœur. Il a pour fleurs la jouissance radieuse, pour fruits la jubilation éclatante du bonheur sans mélange.

Afin de montrer que la *mudrā* qui ' scelle ' dans la Conscience[2] accomplit son œuvre sans aucune gradation ni aucun fonctionnement et qu'elle permet à la Conscience de recouvrer instantanément sa totalité, on la compare à l'arbre céleste qui n'a nul besoin de croître : il se tient depuis toujours et en pleine force dans le Cœur, « ce Cœur qu'il faut connaître comme le grand réceptacle de l'univers » selon une Upaniṣad.

Le Cœur est vaste *(atimahat)* puisqu'il forme les assises du cosmos. D'après Abhinavagupta, l'espace de mon cœur, qui est mien, ce lieu où réside l'infinité de toutes les modalités, appelé fondement de l'univers, est le Je absolu ; différencié ou indifférencié, doué d'une conscience supérieure ou inférieure, il constitue réellement le lieu de repos universel. Identique à l'*anuttara*, le suprême, l'éternel, dont l'essence ne disparaît jamais, qui se manifeste par lui-même et ne peut être tenu caché[2], il se confond avec la conscience efficiente[3] faite d'émerveillement et qui n'a qu'une seule saveur : félicité et conscience intimement mêlées.

En dernière analyse le temps, que transcende cette prise de conscience intemporelle, se ramène à l'énergie consciente : « En vérité le temps a pour nature l'activité, et l'activité a pour appui le sujet actif, et la totalité de (ces) sujets, qui est septuple, repose elle-même dans l'essence de l'énergie. »

L'arbre de la Conscience a pour fleur la gloire de la jouissance, *Śrī,* gloire universelle au-delà de tout : le prescrit comme l'interdit, le sujet comme

1. *Svairam,* en toute confiance. La *māyā* est *hāvaṃ hāvaṃ,* d'un geste de coquetterie féminine, elle cherche à attirer l'attention sur elle.

2. P. T. v. p. 87.

3. *Caitanya.*

l'objet, grâce à la jouissance qui a saveur de non-dualité. L'arbre a pour fruit l'éclat d'un jour de fête ainsi que son extraordinaire liesse. Le terme *utsava*, festivité, exprime l'allégresse de toute une foule, une félicité universelle qui explose et s'épanouit sans contrainte puisqu'on la qualifie de *niṣkala*, affranchie des énergies différenciatrices qui opposent le moi au non-moi. Cette joie débordante *(āhlāda)* provient pourtant de l'intime du cœur, elle est essentiellement repos en soi-même.

Maheśvarānanda mentionne ici sa propre expérience spirituelle, celles de son maître et du fondateur de l'école Krama, Śivānanda, comme la libération en cette vie même, laquelle consiste en l'identité du sujet et de l'objet ; il cite à ce propos une stance de la Prabodhapañcadaśikā d'Abhinavagupta :

« Celui qui unifie l'objet dont on jouit et la libre jouisseuse, c'est lui la jouissance, lui la délivrance, lui, l'état suprême ! »

On reconnaît l'identité de la jouissance et de la délivrance, ces deux fins de l'activité humaine, en suivant le système moniste qui pose la Conscience comme l'ultime Réalité *(anuttarasaṃvit)*.

Nombreux sont les poètes qui chantèrent l'arbre céleste, arbre miraculeux de l'amour selon Bhaṭṭanārāyaṇa[1], il est Śiva même pour Utpaladeva :

« Gloire à Śiva, arbre à souhait qui donne des fruits multiples dépassant les sphères du désir, Lui dont les œuvres sont incomparables ! »[2].

53

Dieu n'a pas de degré. Comment serait-il en contact avec les souillures du temps ? Quel obstacle y a-t-il à la délivrance de celui qui vit éternel et sans voile ?

Si la *kramamudrā* opérait selon une progression, elle serait soumise au temps, ce qui est impossible : la prise de conscience du cœur, éternellement présente, ne peut être liée à l'apparition d'un avant et d'un après : toute différenciation temporelle a disparu et l'objet est intérieurement toujours manifesté. On doit donc s'emparer de cette parfaite conscience, la faire sienne en l'assimilant afin de réaliser celui dont l'essence se révèle en une seule fois, d'un coup, indépendamment du temps[3].

Si le Seigneur de l'univers était d'abord lié puis se libérait, il serait soumis à la succession temporelle *(kramika)* et perdrait son caractère absolu, libre de tout devenir. Ainsi, tant que subsiste le désir de se libérer, on demeure en pleine illusion puisque ce désir signifie que l'on n'est pas vraiment libre. On peut même affirmer sans paradoxe que désirer se libérer est le seul obstacle qui reste.

Si par essence on est toujours libre, pourquoi se mettre en peine ? « Si tout est identique à Śiva, où pourrait-on aller ? » dit un vers.

1. Stavacintāmaṇi 55.

2. S. XIX. I. Sa gloire est sans commune mesure avec celle de l'arbre mythologique : s'il ne peut rien désirer, Śiva accorde néanmoins un don inconcevable qui dépasse tout ce que l'on peut souhaiter.

3. Cf. Laghuvṛtti p. 24 l. 14.

Au sujet du déroulement dans le temps, la Virūpākṣapañcāśikā explique : « Le Je absolu échappe au changement. La triade (faite du sujet, de l'objet et de la connaissance) lui est assujettie, et la conscience *(citi)* est à la fois avec et sans changement. » (33). D'après Utpaladeva, le temps se réduit, en fait, à la succession visible dans le mouvement du soleil, dans la croissance des fleurs variées ou encore dans l'alternance des saisons chaudes et froides. (I.P. II. 1.3). Ce changement lui-même dépend du Seigneur, source des manifestations multiples (2). Bien que ces événements se produisent l'un après l'autre, l'activité du Seigneur est sans contingence, éternelle comme lui.

Dès qu'on obtient la félicité de la Conscience, on a l'expérience durable de sa propre identité à la Conscience même dans le corps, le souffle, les impressions sensorielles ; on continue pourtant à percevoir le corps et ses constituants car on reste uni aux souffles[1]. Reconnaissant pleinement le cosmos comme son Soi, on possède la souveraineté universelle ; par elle on perçoit de façon immédiate que jouissance ici-bas et libération ne diffèrent nullement et l'on s'écrie : ‘ toute cette gloire est mienne ’. Telle est la meilleure définition du libéré vivant.

54

Tout ce qui (existe), où et sous quelle forme aussi n'existerait-il pas ? C'est pourquoi le Soi est éternel, permanent. Il ne (devient) impermanent[2] qu'en relation avec la destruction de l'instant.

Maheśvarānanda reprend ici le thème développé par les versets 3 et 32 sur l'existence et la non-existence mais il l'envisage maintenant sous le biais de la permanence et de l'impermanence et au niveau de la *kramamudrā* réalisée par le grand yogin.

Tout existe : la plus insignifiante des choses est Śiva ou le Soi, donc pleine et complète[3], en elle l'univers entier repose car tout est en tout. Ainsi il n'y a qu'une seule existence ; jamais ni nulle part l'existant ne fait défaut. Même si l'arbre de l'illumination n'apparaît pas dans le cœur, du point de vue réel, il y réside déjà.

Tout est éternel et permanent parce que essentiellement identique au Soi. Celui-ci sert de fondement à l'existence, il en assure la permanence : « Les activités humaines prendraient fin... déclare Utpaladeva, s'il n'y avait pas un Seigneur, unique Conscience lumineuse, contenant tous les aspects de l'univers et doué des (trois) énergies : connaissance, mémoire et différenciation. » (I. P. I. 3. 6-7). La Conscience semble pour ainsi dire différente d'elle-même lorsque, s'extériorisant, sa connaissance se renouvelle constamment en raison des objets variés qui s'y reflètent. On ne pourrait agir si l'on ne se souvenait pas et il n'y aurait aucun souvenir possible si la Conscience ne demeurait perpétuellement intériorisée *(antarmukha)* et sa lumière intacte. C'est le Soi introverti qui se souvient d'avoir été extraverti à l'égard

1. P. H. de Kṣemarāja sūtra 16.
2. Nous sommes en présence de deux versions : celle de l'éd. Kaśmirienne *eva sthiro bhavati* et celle de Trivandrum *evāsthira* que nous suivons ici parce que le *prākrit* lit *asthira*, impermanent. Avec la première on aurait : même dans la destruction qui se poursuit d'instant en instant le Soi reste permanent.
3. Dans n'importe laquelle des catégories on trouve les trente-six autres.

d'un objet quelconque. Les relations avec le monde dépendent en apparence de l'individu, mais elles se fondent en réalité sur le Soi universel[1].

On trouve également dans la Bhagavadgītā : « (Quand Je repose au cœur de l'univers), de Moi viennent la mémoire, la connaissance, la différenciation » (XV. 15).

Le Soi paraît impermanent dans la mesure où il est lié au temps destructible qui seul se défait d'instant en instant — non le Soi. *Kṣaṇabhaṅga* fait allusion à la théorie bouddhique de l'instantanéité, destruction qui a lieu à tout moment et à laquelle, d'après l'école Krama, rien n'échappe hormis le Soi[2].

Sur le plan du désir et de l'amour il n'en va pas autrement ; c'est ce que met en valeur le verset suivant qui décrit la nature vibrante de la félicité, apanage du Soi :

55

En vérité la révélation proclame que l'amour à l'égard de toute chose est pour l'amour du Soi. De ce fait le Soi, libre ou asservi, a pour nature la félicité.

Le Soi est félicité par essence, qu'il la possède ou non ; même dans la douleur, il reste attaché au bonheur qu'il continue à chérir et à rechercher. La félicité réside partout, dans l'existence comme dans l'inexistence ; elle n'a ni commencement ni fin et forme les assises de l'univers parce qu'elle est amour de soi : « Ce n'est jamais pour l'amour de lui qu'un objet est cher, mais pour l'amour de soi... »[3].

La Conscience est force *(vimarśa)*, existence pure et béatitude, chacune d'elles, en raison de sa surabondance, se perd dans l'unique plénitude : « Parce qu'elle déborde de plénitude, la connaissance intérieure (celle qui affirme Je) est appelée joie. »

Conscience, existence et félicité constituent le triple aspect de Śiva et, en lui, ne font qu'un[4].

Le poète définit maintenant les moyens d'accéder au Réel :

56

Si l'on souhaite assurer l'épanouissement perpétuel et indivisible de son propre Cœur, on doit faire éclater le Centre[5] où se couchent[6] le soleil et la lune.

1. Glose d'Abhinavagupta vol. I. p. 107 sqq.

2. On pourrait lire aussi le śl. 54 : la destruction qui a lieu à chaque instant est elle-même impermanente.

3. Bṛhadāraṇyakopaniṣad IV. V. 6.

4. Gorakṣa cite à nouveau la strophe du Rasānvaya déjà traduite aux śl. II et 13.

5. *Madhyatuḷi*, point intermédiaire glosé par *vibhajyāvasthānakṣaṇalakṣaṇaḥ kālakhaṇḍaḥ*, fragment temporel ou fissure dans la durée, instant de la durée divisible, par opposition au cœur indivisible (Cf. śl. 54).

6. Ici encore nous choisissons la version kaś. *astaṃgam-*. Quant à *astram* de la version de Tri. : arme de jet, art de l'archer, elle n'offre guère de sens, pourtant Gorakṣa commente par *visarjanīyam* p. 144. l. 9.

Pour accéder aux assises inébranlables du Cœur et obtenir la conviction *(nirṇetum)* qu'il est parfaitement épanoui, il faut pénétrer au centre de toute chose, dans le vide interstitiel entre existence et inexistence, souffle inspiré et souffle expiré, etc. Dès qu'on ouvre une brèche dans la durée, on découvre le Soi éternel, l'arbre qui n'a jamais eu besoin de croître.

Seul un désir ardent permet d'atteindre le Cœur indivisible et de le libérer des imaginations et pensées dualisantes impures, désir extraordinaire et inexprimable, car il suscite une prise de conscience ne prêtant à aucun doute, dans laquelle on touche vraiment le Soi, on le saisit de façon intuitive et immédiate.

Déjà la Bhagavadgītā déclarait : « L'homme est fait de désir (ou de foi) ; tel le désir, tel l'homme. » (XVII. 3).

De l'intensité du désir et de la conviction dépend la voie suivie pour fendre[1] le Centre, et dès que celui-ci a éclaté, on s'enfonce dans le vide ainsi découvert. En ce vide se couchent le soleil et la lune *(sūrya* et *soma)*, termes techniques qui connotent la dualité entière et à tous les niveaux.

Lorsqu'on s'identifie au Cœur, on a atteint l'équinoxe ou le point intermédiaire[2], Centre où tout s'engloutit et s'immobilise. Le Mālinīvijayatantra et le Vijñānabhairavatantra décrivent les pratiques relevant des trois voies principales menant au Centre :

Voie inférieure *(āṇavopāya)*

Dans la voie inférieure de l'individu qui vise à apaiser la pensée et exige de grands efforts, le Centre correspond au point où fusionnent les deux souffles inspiré et expiré, *soma* devenant *apāna* et *sūrya*, *prāṇa*. A l'aide de l'engloutissement des souffles *(prāṇagrāsa)*, ceux-ci s'équilibrent parfaitement en convergeant vers le cœur et leur mouvement prend fin.

« L'absorption complète propre à l'individu *(aṇu)* se répartit en exercices de souffle *(uccāra)*, en discipline des organes, en méditation, en phonèmes et en disposition des supports corporels[3]. » De son côté le Vijñānabhairava décrit en ces termes l'exercice du souffle : « Qu'on pratique la rétention du souffle lorsqu'on expire ou encore lorsqu'on inspire. A la fin de cet (exercice) on nommera cette (énergie du souffle retenu) ' apaisée ' et grâce à (cette) énergie se révèle (l'essence) apaisée. » (27).

La discipline des organes *(karaṇa)* permet de se concentrer sur des points vitaux comme *lambikā, śīkhā, tālu*[4], etc. tandis que la méditation intellectuelle exerce la pensée. Quant aux supports corporels, une strophe célèbre à ce sujet la triple lumière de la Déesse, jaune, rouge et blanche : « O Maheśvarī ! Ton éclat étincelle comme un monceau d'or en *yoni*[5] ; il fulgure comme une gerbe d'étincelles dans le cœur et prend l'apparence de la lune en *ājñā*, entre les sourcils. »

Voie intermédiaire *(śāktopāya)*

Dans la voie de l'énergie qui s'efforce de mettre un terme aux pensées dualisantes, le point central est le vide interstitiel entre deux énergies ou

1. *Truṭ-* fendre, briser ou ouvrant. Nous traduisons *tuṭi* par point, il s'agit d'un point concret non d'un point mathématique.

2. *Viṣuvat, madhyamātuṭi* ou encore *haṃsa*, cygne. Cf. V. B. p. 171.

3. *Sthānakalpanā*, M. V. II. 21.

4. Cf. V. B. śl. 30 p. 82.

5. Centre situé dans la partie inférieure du tronc, identique à *mūlādhārc*. (Cf. V. B., p. 82), ou à *janmāgra*.

entre connaissance et objet connu[1], *soma* connotant l'objet et *sūrya* la vibration de la connaissance. Quand l'énergie cognitive brise le Centre, elle révèle le pur Sujet conscient[2].

Cette voie délaisse les pratiques de la voie inférieure telles les récitations, au profit des seules formules et attitudes mystiques[3].

Le Mālinīvijaya définit ainsi la voie de l'absorption dans la pure énergie : « Ayant examiné à l'aide du cœur lui-même la réalité ineffable[4], l'absorption à laquelle parvient le yogin est ici appelée ' relative à l'énergie ' » (II.22).

Cette voie culmine en la montée de la *kuṇḍalinī* de roue en roue, du cœur au sommet du crâne[5]. Le point central à briser avant de pénétrer dans le cœur se trouve à l'intersection des modalités internes et externes ; la prise de conscience s'accompagne de l'émerveillement et de la joie du cœur.

Voie suprême *(śāmbhavopāya)*

Dans la voie supérieure, celle de Śiva où toute pensée disparaît brusquement, le point central consiste en l'ébranlement initial de la volonté. *Sūrya* et *soma* sont ici l'énergie intentionnelle[6] et le moi qu'il faut surmonter.

Le Mālinīvijaya définit de la manière suivante l'absorption parfaite du Soi ou de Śiva : « Cette absorption surgit chez celui qui, éclairé par son maître, ne pense à rien. On la déclare ' propre à Śiva '. » (II. 23).

Le Vijñānabhairava donne l'exemple suivant : « ...Durant une nuit noire, à l'arrivée de la quinzaine sombre, ayant évoqué sans discontinuer la forme ténébreuse, on accèdera à la forme bhairavienne » (87). De même que, durant la nuit, les choses perdent leurs contours, tout se dissout ici dans l'unique Sujet conscient, Śiva ou le Soi, qui atteint d'emblée son universalité, l'état *bhairava*.

Maheśvarānanda cite à l'occasion de ces trois voies le Tantrāloka, associant la voie de Śiva à l'indifférencié[7] et à la transcendance, la voie de l'énergie à l'indifférencié-différencié et au plan subtil, enfin la voie individuelle au différencié et au plan grossier.

Au début de la pratique, on atteint le Centre par le mouvement des souffles inspiré et expiré ; dans la voie intermédiaire, par la purification des pensées dualisantes, et dans la voie suprême on ne l'obtient que par de très parfaits apaisements ; car si au niveau individuel les pensées dualisantes sont encore impures, au niveau de l'énergie spirituelle, elles se purifient et au stade de Śiva, elles s'évanouissent complètement, tant les *vikalpa* que leurs traces latentes.

57

Dans les éléments même les plus grossiers, considérez l'indivisibilité[8] de l'éther : de quelle nature est donc le Seigneur de l'objectivité qui transcende les trente-six (catégories) ?

1. *Pramāṇa* et *prameya*.
2. *Pramātṛ* ou le Soi.
3. *Mantra* et *mudrā*. Cf. supra p. 129 sqq. śl. 38.
4. Text. libre d'énonciation *(uccāra)*.
5. Le *dvādaśānta*. Cf. V. B. śl. 28, 31.
6. *Icchāśakti*. Cf. Introd. p. 43.
7. Respectivement *abheda, bhedābheda* et *bheda*.
8. *Niṣkala*.

Par sa subtilité et son immensité, l'éther dépasse les éléments grossiers, terre, eau, feu et air dont pourtant il fait partie. Qu'on imagine alors quel peut être ce maître de la lune[1] — l'objectivité — qui transcende toutes les catégories, elles-mêmes infiniment plus subtiles que l'éther puisqu'elles renferment les énergies mentales et spirituelles. Il est au-delà encore de la pure énergie conçue comme lui appartenant. On devine alors quelque peu la majesté de Dieu !

Pourtant Paramaśiva auquel conduisent les voies diverses et qui transcende toutes les catégories, est le même qui repose en notre inconscience et jusque dans un brin d'herbe, aussi bien que dans l'état śivaïte.

Plusieurs stances enseignent comment on passe selon la méthode des cheminements[2] du grossier au subtil puis du subtil au suprême : « Laissant derrière soi ce qui avait été de moins en moins grossier, qu'on fixe (la pensée) sur le toujours plus subtil ; puis quittant le subtil qu'on s'identifie uniquement à ce qui est (pure) conscience ».

Le Vijñānabhairava : « Il faut se concentrer par degrés sur l'univers sous forme de cheminements, monde etc., en le considérant dans ses modalités grossières, subtiles et suprêmes jusqu'à parvenir finalement à l'absorption de la pensée. » (56).

Maheśvarānanda célébrait lui aussi la Déesse dans un hymne perdu, le Parāstotra : « Il y a d'abord la terre, puis la végétation, alors ici l'arbre et la branche, là la feuille, là encore la fleur, ensuite le fruit et grâce à lui la douce saveur. Ainsi, bien que venant de l'Un, on constate un cheminement s'élevant de proche en proche ; O Suprême (conscience) ! cette chose indicible réalisée à partir de tout (ce processus), c'est elle que nous déclarons identique à Toi ! » Au cours de cette succession, la Conscience ne se manifeste pas plus à une étape qu'à une autre, pourtant de même que la saveur du fruit et le plaisir qu'elle fait naître ne se trouvent pas dans la terre, mais seulement à la fin d'un long processus évolutif de maturation, de même en va-t-il de la conscience dont la béatitude n'apparaît qu'au terme de la voie libératrice.

Selon un vers anonyme : « L'état grossier n'est que l'épanouissement de la subtilité, et la subtilité, le bourgeon de l'état grossier. »

Un Āgama déclare : « O Bien-aimée ! celui qui dans les livres sacrés ou de la bouche du maître apprend ce que sont l'eau et la glace n'a plus de devoir à accomplir, cette (présente) naissance sera pour lui la dernière. »

Le monde objectif n'est qu'une parcelle congelée de la Conscience, eau vive devenue glaçons car, à mesure qu'elle se répand, la Conscience se coagule en centres individuels, dans des pensées et convictions limitées donnant naissance à des facultés sensorielles et à un corps.

'Abd al-Karîm al-Jīlī usait lui aussi d'une comparaison analogue :

« En parabole, la création est pareille à de la glace,
Et c'est Toi qui en es l'eau jaillissante.
La glace, si nous la réalisons, n'est autre que son eau,
Et n'est en cette condition que par des lois contingentes.
Mais la glace fondra et sa condition se dissoudra,
La condition liquide s'établira, de fait.
Les contrastes s'unifient dans une seule beauté.
C'est en elle qu'ils s'anéantissent et c'est d'eux qu'elle rayonne[3]. »

1. *Soma.*
2. Les *adhvan*, cf. śl. 27.
3. De l'homme universel. p. 52. Trad. Titus Burckhardt. fasc. II. col. Soufisme, 1953.

58

Ceux qui s'adonnent aux délices du grand Banquet[1] où, dans la coupe de la Totalité, on boit la quintessence du nectar, en vérité, ces dégustateurs ont le courage de trancher avec leurs dents les pousses de la dualité.

Ce banquet dans lequel le plaisir sexuel et l'ivresse mènent à la suprême béatitude, s'adresse aux seuls *rasika*, amateurs éclairés parvenus à l'étape du *melāpasiddha*[2] qui vivent dans l'illumination du Soi et dont le goût est fin, puisqu'ils doivent extraire comme le cygne[3] la félicité mystique — quintessence de nectar — du sein même des plaisirs d'ici-bas.

Ces surhommes[4] dont le cœur a été purifié par un coup d'œil du maître spirituel et qui suivent la voie de Śiva, témoignent de la puissance, de l'adresse et de l'inébranlable résolution qu'il faut pour trancher avec les dents, sans hésiter, les rejetons des pensées dualisantes, sujet-objet, ainsi que tous les doutes qui y restent accrochés, au moment d'une jouissance quelconque et, en particulier, de l'union sexuelle.

La liqueur[5] est la substance bhairavienne dans laquelle fusionnent les deux formes de douceur propres aux plaisirs naturel et surnaturel ; en d'autres termes, à l'issue de l'union, félicité mystique et plaisir de l'amour n'ont plus qu'une seule et même saveur, la quintessence bhairavienne qui est félicité cosmique *(jagadānanda)*.

Ce nectar doit être versé non seulement dans le cœur mais dans la coupe de la Totalité, c'est-à-dire en toute chose : acte pur ou impur, vice ou vertu, puisque la grande Coupe cosmique (le cosmos déployé en ses six cheminements[6] contient tout). *Kula*, énergie divinisée — terme que nous avons traduit ici par Totalité — apparaît aussi comme la parèdre, car cette strophe joue sur les deux plans : cosmique et sexuel. De même le grand Banquet symbolise le Banquet de la vie. Si on le qualifie de grand *(maha)* c'est afin de bien le différencier des festins ordinaires. D'autres cérémonies tantriques qualifiées, elles aussi, de grandes — *mahāmelāpa*, *mahāpāna* — utilisent les plaisirs ordinaires à des fins uniquement spirituelles et sont à l'usage des seuls *vīra*[7], surhommes ou héros qui ne doivent montrer aucun attachement durant ce rite, celui-ci servant entre autres de pierre de touche qui permet de déceler les résidus de dualité enfouis sous les tendances profondes. Ce rite exige un grand courage, qu'il ne faut pas confondre avec celui du *brahmacārin* dirigeant sa puissance virile au cerveau car il s'agit d'une tout

1. *Makhotsava* ou *mahotsava* selon les éditions.

2. Et à celle des *śāktasiddha*, cf. p. 56.

3. *Haṃsa* habile à extraire des eaux impures du *saṃsāra* le lait immaculé de la connaissance qui s'y trouve mêlé.

4. *Mahāpuruṣa*.

5. *Āsava*, liqueur de fleurs, de fruits macérés dans l'eau et qui a donc parfum de l'univers.

6. Les *adhvan*, Cf. p. 112.

7. Comme Indra qui, en s'enivrant de *soma*, agit en héros.

autre pratique tantrique en vue d'atteindre cosmicité et puissance autonome[1].

Les *rasika* atteignent ainsi la béatitude cosmique à l'aide de la félicité découverte dans l'union sexuelle : « O Souverain ! s'écrie Utpaladeva, il existe des hommes qui Te réalisent uniquement par une conduite égale[2] sans avoir eu besoin de Te contempler et sans même avoir goûté le nectar de Ton amour ! » (S. X. 13) *Samācāra* désigne ici une manière de vivre qui tend à l'identité sur tous les plans, le *rasika* ne faisant plus de différence entre vice et vertu, homme de haute-caste et un hors-caste, la dualité s'étant évanouie. Il agit donc librement dès qu'il a secoué le joug des huit liens : « Aversion des choses condamnées, doute au sujet de ce qu'il ne faut pas faire, peur de l'impureté ou du péché, honte, répugnance, estime pour lignée, caste et conduite, telles sont les huit entraves », d'après une citation anonyme.

Le sacrifice héroïque qui prescrit l'emploi de la viande, d'une liqueur enivrante, de l'union sexuelle, s'avère utile à un certain degré de perfection où il est très difficile au yogin de surmonter deux obstacles importants en raison de leur ténacité et subtilité : doute, et honneur relatif à sa propre vertu. En effet les êtres scrupuleux, par la faute des fluctuations qu'entraîne le doute au sujet de ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire, ne peuvent s'établir dans une conduite égale[3] et considérer le monde entier comme identique à Šiva, sans déceler la moindre distinction entre pur et impur ; Abhinavagupta le déclare : « seul est pur ce qui est identique à la Conscience immaculée, tout le reste est impur. » (T. A. III. 266).

Il suffit d'aimer profondément une chose quelconque, d'en jouir avec intensité et de ne s'absorber qu'en elle, pour que se répande une béatitude universelle :

« Grâce à l'épanouissement de la félicité que comporte l'euphorie causée par la nourriture et la boisson, qu'on adhère de tout son être à cet état de surabondance et l'on s'identifiera alors à la grande Félicité. » (V. B. 72).

Par cette citation et les suivantes, Maheśvarānanda cherche à montrer que la voie de l'énergie qui vise à l'universelle Énergie — suprême conduite dans laquelle se fondent pratiques et conduites particulières — s'achève au plan cosmique, dans la voie de Šiva ; c'est ce que confirme la strophe (72) du Vijñānabhairava d'après l'interprétation de Kṣemarāja[4]. Un texte perdu, la Viṣayapañcikā, dit en ce sens : « Si, joyeusement excité à l'audition de sons mélodieux et expressifs d'instruments comme la vīṇā, la flûte ou le chant, etc., on ne (jouit) plus que du son (à l'état pur), la conscience vibrante fulgure alors et efface les circonstances environnantes ; libéré de leur emprise, on atteint la complète libération. »[5]

Le poète choisit ensuite trois stances du Vijñānabhairava qui insistent sur l'effet graduel de l'émotion dans chacune des voies libératrices : la première relevant de la voie inférieure, donne un exemple de pointe ou d'état intermédiaire *(madhyakoṭi)* ; l'union amoureuse y est affective : « La jouissance de la Réalité brahmique (éprouvée) au moment où prend fin l'absorption

1. Nous nous étendrons sur ce point dans un ouvrage consacré à la *kuṇḍalinī* et aux pratiques *kula*.

2. *Samācāra* a aussi le sens de pratique sexuelle.

3. *Samatā* ou *samācāra*.

4. p. 152.

5. La prise de conscience de soi verse un oubli immédiat sur toute chose, entre autres sur la séance musicale dont on se libère en même temps que du reste : le monde phénoménal *(bhava)* entier.

dans l'énergie fortement agitée par l'union avec une parèdre, c'est elle qu'on nomme jouissance intime. » (69). La seconde, concernant la pointe finale *(antakoṭi)*, se rapporte au souvenir et donc à la pure connaissance propre à la voie de l'énergie : « L'afflux de la félicité se produit même en l'absence d'une énergie (parèdre) si l'on se remémore intensément la jouissance née de la femme, grâce à des baisers, des caresses, des étreintes. » (70). La troisième illustre la pointe initiale *(prathamakoṭi)*, ce premier instant correspondant à la voie de Šiva : « Ou encore, à la vue d'un parent dont on a été longtemps (séparé), on accède à une félicité très grande. Ayant médité sur la félicité qui vient de surgir, on s'y absorbe (puis) la pensée s'identifie à elle. » (71).

Maheśvarānanda enseigne maintenant la voie de Šiva :

59

Si un miroir reflète un visage et qu'on le fasse se refléter lui-même (dans un autre miroir), à son tour (le deuxième) miroir où il se reflète, c'est celui-là qu'il faut connaître.

On ne peut prendre part au grand Banquet cosmique tant que l'on n'a pas découvert le miroir secret où l'univers se mire. De même on ne peut goûter à l'extraordinaire nectar à saveur cosmique tant que les choses n'apparaissent pas comme un simple reflet dans la Conscience. Et c'est précisément dans la voie brève de Šiva, au moment où se dévoile l'unique Conscience, que le *yogīndra*, saisi d'émerveillement, devient le maître de ses organes dorénavant divinisés et débordants de la conscience dont ils savourent la félicité propre (T. A. III. 263).

D'après ce *śloka*, Maheśvarānanda se représente l'univers comme un jeu de miroirs : dans un premier miroir, la prunelle de l'œil, les choses se reflètent ; à son tour ce miroir se reflète dans le Soi ou la Conscience, miroir subtil qui seul mérite d'être connu[1].

La métaphore du miroir est importante pour le système Pratyabhijñā, partisan de l'*ābhāsavāda* nommé aussi *pratibimbavāda*, théorie de la réflexion ou des reflets[2], car elle fait voir comment Parameśvara, grâce à sa libre énergie, projette la multiplicité de l'univers sur le fond de son propre Soi, devenant ainsi le miroir dans lequel il se regarde : mais s'il semble se dédoubler en une lumière et son reflet[3], il ne subit en réalité aucun changement, non plus qu'un visage qui se tient devant un miroir ne perd sa propre forme ou n'est affecté par son image.

La Réalité reste unique en dépit des innombrables réflexions qui s'y jouent. Le miroir de la Conscience lumineuse par soi est plus pur que les miroirs ordinaires parce qu'il reflète tout : sons, formes etc., et qu'une chose est à la fois touchée, entendue, perçue, tandis qu'un miroir ne reflète que forme et couleur, un puits l'écho du son et nos organes, leurs objets respectifs.

1. On peut encore comprendre : un visage se reflète dans un miroir et celui-ci dans l'œil — plan ordinaire — et, sur le plan cosmique, l'univers se reflète en l'énergie et celle-ci en Śiva-*prakāśa*, Lumière consciente qui sert de fondement lumineux à tout ce qui existe.

2. T. A. Ch. III. śl. 21-23, 49.

3. *Prakāśa* et *vimarśa*.

La parfaite transparence de la Conscience est due à ce que sa propre activité demeure imperceptible ; elle est donc plus transparente que n'importe quel cristal de roche dont on demeure conscient quand on y perçoit un objet. Abhinavagupta[1] ajoute : la Conscience est si pure qu'elle fait apparaître les choses comme distinctes d'elle, bien que ces reflets soient inséparables du miroir conscient et ne puissent le quitter.

Ainsi l'univers, simple reflet, n'a aucune existence propre indépendante de la conscience universelle qui le reflète en soi, mais il n'est ni irréel ni illusoire, son existence étant celle même de la conscience.

Une différence importante entre un miroir ordinaire — inconscient de ce qu'il reflète — et le miroir de la Conscience, c'est que les phénomènes qui se jouent en ce dernier sont engendrés par lui ; on les nomme donc *pratibimba* ; au contraire, dans un miroir les reflets sont dus à des objets indépendants de lui, ces objets reflétés sont en ce cas des *bimba*, ce qui les différencie de l'image produite par le seul miroir conscient et inséparable de lui[1].

Dans sa Kramakeli, Abhinavagupta cite un passage obscur d'un écrivain concernant le *vivartavāda* : « Cakreśi considère le *vivarta* comme un faisceau de rayons. » *Vivarta* a pour le vedāntin le sens d'apparence illusoire mais pour le Trika il a celui de reflet *(pratibimba)* et non d'ignorance, car la multiplicité phénoménale se déploie, non pas sous l'effet de la nescience *(avidyā)*, mais par la libre volonté de Śiva qui assume ainsi des aspects divers.

Abhinavagupta expose la théorie du *pratibimba*, intimement liée à celle du *parāmarśa* (projection de soi, par soi et en soi-même), dans le troisième chapitre du Tantrāloka (*śl.* 280) :

« Tout cet (univers) surgit de moi ; c'est en moi aussi qu'il se reflète ; ce monde n'est pas différent de moi. Telle est la triple voie de Śiva. »[2]

Il dit aussi dans sa Tantravaṭadhānikā : « De même que (se manifeste) dans un miroir l'existence où s'entremêlent cruches et autres objets, ainsi en mon *ātman* (apparaît) la forme variée de (toutes) ces choses. » (II. 3.)

Après avoir longuement discuté des diverses théories de la causalité et accepté, pour cause unique, la libre volonté de Śiva, Maheśvarānanda cite une strophe anonyme : « Pour les uns le déploiement phénoménal est irréel ; pour les autres il est l'effet (d'une cause). Il y a des partisans de la fragmentation ou du multiple, et des partisans du non-être. O Śiva, suprême souverain ! (ces théoriciens) n'effleurent même pas Ton existence ! »

Utpaladeva disait aussi : « Les choses ont une double manière d'être qu'il faut dépasser : l'existence et l'inexistence. Hommage à la troisième merveille, Śiva ! » (S. III. 1).

La Réalité indicible — Conscience de Bhairava — échappe aux voies libératrices et à leurs expédients, on la nomme donc *anupāya* : « C'est d'elle que dépend tout moyen quel qu'il soit, externe ou interne. Dans ces conditions comment servirait-il de voie pour y accéder ? » (T. A. II. 11).

Abhinavagupta revient encore sur ce point dans sa Tantravaṭadhānikā : Śiva ne se révèle nullement à l'aide de moyens, bien au contraire, ceux-ci

1. Cf. T. A. III. 5 à 22, 52-57, et la discussion entre partisans du *bimba*, chose réelle qui se reflète et *pratibimba*, image même engendrée par la conscience à la manière d'un rêve pour le rêveur.

2. Quant aux trois aspects du *śāmbhavopāya*. Cf. Introd. p. 47.

sont révélés par sa grâce. « Je suis (Śiva) lui-même, lumineux par mon propre éclat, je me révèle en tant qu'essence universelle. » (II. 1.)

60

Dans un cas analogue à celui du geai dont les plumes des deux côtés (ne présentent pas) de différence, d'où vient cette fiction qui consiste à qualifier un yogin d'introverti ou d'extraverti ?

Après avoir décrit la vision d'un yogin qui par la voie supérieure, celle de Śiva, parvient soudain à l'illumination et perçoit tout en Śiva, le poète aborde maintenant la *kramamudrā* qui, nous l'avons vu, scelle l'extérieur dans l'intérieur sans qu'aucune différence ne subsiste entre eux, à l'image de la plume de geai aussi belle d'un côté que de l'autre[1].

Affranchi de toute modalité et reposant toujours dans le Soi, le yogin n'a plus le pouvoir d'assumer[2] introversion ou extraversion selon l'activité factice qui dissocie sujet et objet, intériorité et extériorité ; il est parvenu à la vision de leur identité *(samatā)* par delà sujet et objet[3].

« La perception du sujet et de l'objet est la même chez tous les êtres nantis d'un corps. Mais ce qui caractérise les yogin, c'est leur attention ininterrompue à l'union (de ces deux). » V.B. 106.

Un *śloka*[4] célèbre récité chaque jour à la fin des repas par les *paṇḍit* du Kaśmīr déclare :

« Śiva est le donateur, Śiva est celui qui jouit, Śiva est tout cet univers ; ainsi donc, dans les activités conscientes relatives au sens et à (son) expression, il n'y a aucun état qui ne soit Śiva. En vérité, dans un cœur qui s'est identifié à Śiva, il[5] se manifeste de toutes parts comme identique à Śiva. S'il se met en route, où irait-il puisque tout est plein de Śiva ? »

« O Souverain, chante Utpaladeva, celui qui perçoit intuitivement et sans différenciation[6] le cercle objectif intégral comme Ton corps, d'où lui viendrait la crainte puisqu'il est toujours heureux dans un univers que comble la plénitude de son propre Soi ! » (S. XIII. 16). Il disait aussi dans un autre ouvrage : « Parce qu'il a parfaitement reconnu : ' toute cette glorieuse efficience est mienne ', et puisque le Soi est identique au Tout, il jouit d'une puissance souveraine, même si continuent à déferler les pensées dualisantes[7]. »

En effet ces pensées n'importent guère, car du fait qu'il a pris conscience de son identité à Śiva et à l'univers, elles lui apparaissent comme une manifestation de sa propre gloire *(vibhava)*, le jeu de son libre pouvoir ; et rien ne peut plus faire obstacle à cette reconnaissance. Mais alors, objectera-t-on, ce yogin ne diffèrera pas de l'ignorant qui, lui aussi, a des pensées dualisantes ? Abhinavagupta[7] répond à cela que le yogin a une conscience inin-

1. Ou aile, semblable à l'intérieur et à l'extérieur.
2. *Kalpanā.*
3. *Ahantā* et *idantā.*
4. Extrait des Livres sacrés *(āmnāya)* dont les premiers mots sont cités par Somānanda (S. D. VII. 106) « *Śivo dātā śivo bhoktā* », *śāstra* sur lequel repose, dit-il, ce que contient sa Śivadṛṣṭi.
5. Le yogin.
6. *Avikalpa.*
7. I. P. IV. I. 12.

terrompue de cette identité tandis que l'ignorant, convaincu de la dualité, se croit différent de Śiva et de l'univers.

61

Le yogin porte — comme un rosaire de perles multicolores — la succession articulée de veille, de rêve, de sommeil profond et du Quatrième (état) enfilés sur un seul fil[1], la prise de conscience de soi.

Le *yogīndra* qui avance à grands bonds dans la voie de Śiva a saisi au vol, pour ne plus le lâcher, le fil de la conscience universelle qui relie tous les niveaux du réel et dans lequel fusionnent, indiscernables, le Soi, Śiva et l'univers. Il peut égrener les perles multiformes de son rosaire, il reste inébranlable. Sa vie psychique cesse d'être morcelée en divers états propres à l'homme ordinaire.

Comme ces états débordent ce que l'on entend communément par veille et sommeil, l'auteur tient à les définir à l'aide de nombreuses citations dont voici quelques-unes :

Les Śivasūtra assimilent la veille à la connaissance distincte, le rêve aux fantaisies imaginaires et le sommeil profond à la perte de conscience du monde externe (I. 8-10).

Utpaladeva précise : dans l'état de rêve, les choses n'existent que dans la seule pensée et se manifestent donc illusoirement mais de façon aussi intense que si elles étaient en relation avec les sens externes. Durant la veille, un même univers apparaît à tous les sujets conscients comme stable et extérieur, sous forme du domaine objectif où règnent les organes sensoriels. Dans le sommeil profond, analogue à la résorption cosmique, la conscience repose dans le vide. (I.P. III. 2.15-17).

D'après Abhinavagupta, la pensée durant le rêve se disperse dans le passé et dans l'avenir puisqu'elle ne se concentre bien que dans le présent, donc à l'état de veille (T.A. X. 253). Plus loin il caractérise ces états selon que les choses se manifestent « intensément (veille), ou de manière instable (rêve) ou peu clairement (sommeil profond). Tandis que le Quatrième état fait apparaître les trois autres et les relie, tel le fil d'un rosaire. Mais que la différenciation disparaisse intégralement et que jaillisse au plus haut degré l'éclat de la non-dualité, et voilà *turyātīta* qui transcende le Quatrième état »[2].

Chez un yogin imparfait qui progresse lentement, le Quatrième état, l'extase, appartient encore à la succession des états et « doit se répandre sur les autres à la manière de l'huile[3] » en les imprégnant peu à peu, jusqu'à ce que l'égalité soit parfaite. Par contre, dans la voie brève et suprême de Śiva, le parfait yogin « Seigneur des organes sensoriels (qualifiés de héros) est le sujet qui jouit des trois (états) » (S. S. I. 11). Mais s'il perd cet état au

1. Cf. le fil brillant des Ṛṣi védiques, Rg. Veda X. 53.

2. Id. X, śl. 294 sqq. *Turya* forme le fil, tandis que pour Gorakṣa le quatrième ou extase est lui-même enfilé sur le fil de la prise de conscience de soi, fil de Bhairava. Les perles ont des formes multiples, triangulaires et autres selon la forme des mondes.

3. S. S. III. 20.

cours de la vie ordinaire, à nouveau, à l'aide de l'extase « il anime alors les trois autres états » (*tripadāny anuprāṇanam* III. 38).

Aussitôt la *samatā* réalisée, les états s'effacent, nivelés, et seul règne l'Indicible nommé indifféremment *parabhairava*, réalité absolue, *turyātīta* ou *bhāsā*, la Splendeur. Plongé en pleine mer, par delà l'extase, le yogin ne découvre nulle part la moindre limite : vie intégrale, Conscience éternellement active *(satyodita)*, Acte vibrant rayonnant sa puissance et sa parfaite liberté dans ce qui apparaît comme veille et sommeil. C'est ce que dit la Spandakārikā : « (L'Acte, *spanda*) se répand dans les états de veille (et non seulement dans l'extase du Quatrième état), qui ne se différencient pas de lui bien qu'ils semblent différents, ainsi il ne se désiste jamais de sa propre essence innée, la Conscience absolue. » (I. 3).

Commentant cette strophe, Kṣemarāja s'émerveille de l'extraordinaire magie du Seigneur qui manifeste simultanément des états différenciés tout en demeurant leur substance indifférenciée. Telle est, dit-il, la Réalité Trika, à nulle autre pareille *(anuttara)*.

62

Le cœur (rendu) frémissant[1] par la saveur spiritueuse de (ce) nectar, la félicité surnaturelle, un yogin aspire à la saveur différente de (cet) aliment acide, les activités du monde.

Comment se fait-il qu'un yogin rempli d'une félicité surnaturelle puisse descendre de son état d'isolement[2] et prendre part aux activités ordinaires en recourant à la pensée dualisante ? Il faut distinguer deux cas afin de répondre à cette objection : celui du yogin cheminant encore sur la voie et qui, grâce aux plaisirs de ce monde, retrouve la félicité mystique momentanément perdue. En vue d'éveiller la suprême félicité de la Conscience, il s'adonne à la musique, s'entoure de fleurs et de parfums, etc. Quant au grand mystique décrit dans les strophes précédentes, il ne recherche pas ces plaisirs puisqu'il savoure la Conscience ininterrompue par-delà tous les états. Mais l'intense félicité mystique fait déborder son cœur et, dans l'ivresse du nectar divin, il prend plaisir aux bonheurs de ce monde, et accède ainsi à la félicité cosmique[3] infiniment plus parfaite et totale que la félicité de la Conscience *(cidānanda)*.

On peut comprendre aussi que la joie et l'excitation deviennent trop fortes pour que le corps les endure ; afin de fournir une issue à cet excès de force, le yogin en déverse le trop-plein en jouissant de quelque plaisir sensoriel, tout comme au cours d'un festin très abondant dans lequel flue la liqueur de la canne à sucre, on apprécie un plat acide. Alors la félicité intérieure envahit soudain corps et univers, tous les bonheurs n'en faisant plus qu'un : « Au moyen du Quatrième (état, extase), il anime les trois états (émission, conservation et résorption de l'univers) dans son corps, ses organes et les objets externes, comme (il l'avait fait auparavant) à l'égard de (sa) pensée en vue de la stabiliser »[4].

1. *Udvejita*, surexcité mais aussi rassasié, dégoûté.
2. *Kaivalya*.
3. *Jagadānanda*.
4. S. S. III. 38-39.

D'après Maheśvarānanda[1], il ne faut pas confondre des yogin parvenus à des étapes fort différentes : un premier yogin, n'ayant pas surmonté ses limitations, demeure intériorisé, se plaisant au Soi et se protégeant de l'agitation qu'engendrerait l'opération de ses facultés sensorielles : à cette condition il se tient ferme sans craindre le monde extérieur. Un second yogin, que rien ne limite, n'a pas seulement l'expérience d'un monde tout rétracté dans le Soi mais aussi l'expérience du Soi à travers l'expérience d'un monde bien déployé en ses multiples aspects et reposant dans le Soi. Sa joie a saveur d'une félicité ininterrompue et vibrante qui est une prise de conscience de la totale intériorité[2] ; dirigeant son regard vers l'intérieur, il y perçoit l'extérieur pénétré de lumière consciente et s'il se tourne vers l'extérieur, il n'y voit que le Soi. Kṣemarāja[3] le montre oscillant et titubant de joie sous l'ivresse de l'extase, reprenant sans cesse conscience de son identité avec la Conscience universelle en un incessant échange entre le Soi et le monde environnant.

Le présent verset fait allusion à la seconde phase de la pratique qui précède la *kramamudrā* : « il se produit d'abord une pénétration de l'externe dans l'interne puis une pénétration de l'interne dans l'externe » d'après les Kramasūtra[4]. Autrement dit la Conscience dynamique engloutit en elle-même la totalité des objets sensoriels puis elle se déverse dans l'ensemble de l'objectivité. Cette double pénétration, tendant à l'appréhension simultanée du Soi et de l'univers, prend donc l'aspect de leur parfaite interpénétration, l'un étant imprimé dans l'autre grâce à la *kramamudrā*[5]. Au cours de la seconde phase, au moment où le yogin épand son cœur sur l'univers[6], il perçoit celui-ci comme sa conscience congelée[7], ce qui correspond en quelque sorte à la saveur acide qui relève les plats trop succulents. Ainsi les plaisirs ordinaires ajoutent un certain piquant à la Vie dès que la douceur enivrante du Je absolu les imprègne.

Utpaladeva chante lui aussi cette seconde phase de la *kramamudrā* qui donne accès à la félicité cosmique : « Le Seigneur et lui seul, le Soi de tous les êtres vivants, se répand en une félicité indivise qui s'exprime par les mots : je suis ce cosmos, essence universelle »[8].

Une telle félicité n'est plus scindée en joie intime et en bonheur procédant de l'extérieur, elle forme une masse compacte et indivise[9]. Le yogin identifié au Seigneur jouit de l'expérience du Je universel dans l'expérience, objective en apparence, mais qu'il considère comme sienne, d'où son indicible ravissement, son immense félicité, celle d'un monde transfiguré[10].

1. M. M. p. 166, haut.
2. *Pūrṇāhantā.*
3. P. H. *sūtra* 19.
4. Gorakṣa cite ici ce passage (p. 166) ; les Kramasūtra étaient-ils déjà perdus en son temps ? Leur glose par Kṣemarāja, à laquelle il fait allusion, est celle du *Pratyabhijñāhṛdaya* 19 com. traduite ici p. 63.
5. A ce sujet, nos explications p. 63 sqq.
6. Décrit dans le *śloka* suivant (63).
7. Rétrécie *(āśyanatā)*.
8. I. P. IV. I. I. vol. II., p. 250, cité par Maheśvarānanda avec variante. L'éd. Kaśm. a, au lieu de félicité, prise de conscience *(āmarśa)*. Selon la glose d'Abhinavagupta, l'unique Conscience est parfaite parce qu'elle a pleine conscience de soi.
9. *Ghana.*
10. Cf. p. 183. Au début de sa glose, le poète s'étend sur l'intense félicité qui remplit de joie et d'excitation le cœur du *sādhaka*.

Un précieux ouvrage que l'on n'a pas retrouvé, le Candrajñāna : ' Connaissance lunaire ', était, comme son titre l'indique, consacré à ce sujet : « Lorsque, avec une conscience bien éclairée, (le yogin) jouit spontanément des objets sensoriels, il est qualifié de ' lune de la Connaissance ' : il ne sera plus soumis à l'esclavage. » Spontanément, car sans chercher sa propre jouissance, sans aucune intentionnalité, il s'abandonne à l'énergie divine partout identique à elle-même.

63

C'est par la voie[1] des organes que le yogin appréhende les jouissances du monde sensible ; et par cette même voie, il a coutume de déverser son cœur, remplissant (ainsi) le triple monde d'une pulsation consciente.

Que l'épanouissement intérieur et l'épanouissement extérieur[2] alternent ou aient lieu de façon simultanée quand flux et reflux font place à une nappe immense, ce sont les mêmes facultés sensorielles qui servent à glaner les plaisirs de ce monde (parfums, sons, saveurs...) et aussi à y répandre — ou, selon le texte, à y vomir — son propre cœur.

Après avoir fait de son cœur le Cœur cosmique qui vibre et bat dans l'univers, le yogin jouit à nouveau de cette alternance quand il limite, de son plein gré, sa conscience infinie afin de susciter cette grande pulsation divine : résorption et émission créatrice, tirant vers soi la félicité que lui procurent ses activités variées et remplissant les mondes de sa propre félicité. Phases successives d'éveil et de repos[3] auxquelles succède le nivellement *(samatā)*, à l'issue de la pratique *kramābhyāsa*, puis l'indicible simultanéité de l'éveil dans le repos et du repos dans l'éveil[4], lorsque Bhairava se joue des trois mondes (sujet connaissant, connaissance et connu), les faisant déferler sur l'essence divine comme des reflets dans un miroir sans qu'ils y laissent de trace :

« O Déesse, dit la Saccidgaganacandrikā, cette Intelligence à double pôle qui fait surgir sujet connaissant et objet connu, s'épanouit grâce à Ton activité sans que Ton essence en soit (jamais) polluée. Quel sage (en ces circonstances) n'obtiendrait par elle la délivrance ! »

64

« Demeure comme tu es, sans te faire de souci », car le but est bien assuré. En cela même consiste la discrimination. Et qui d'autre (que le Soi) enseignerait ainsi et à qui ?

Les trois voies décrites jusqu'ici ont pour fin de purifier la conscience, incomplètement d'abord en raison de l'abondance des pensées dualisantes[5],

1. Text. Les voies des organes.
2. *Antar° bahirvikāsa.*
3. *Unmeṣa* et *nimeṣa.*
4. *Unmeṣa* en *nimeṣa* et *nimeṣa* en *unmeṣa.*
5. *Vikalpa.*

en s'efforçant de pénétrer à leur intersection pour les dissocier[1], puis parfaitement, au moment de la disparition de telles pensées[2], correspondant au *niścint-* sans souci du présent verset.

Maheśvarānanda traite maintenant de l'*anupāya*, Réalité resplendissant de son propre éclat ' par delà ' ces voies : il la qualifie de but bien assuré puisque, déjà réalisé de toute éternité, on ne peut rien faire pour y parvenir. Il reprend le premier hémistiche d'un verset cité par Jayaratha[3] : « Où que tu sois, restes-y ; ne te dirige ni vers l'extérieur ni vers l'intérieur ; te bornant à laisser ta conscience s'épanouir, quitte les multiples modalités du devenir. »

Si l'on objecte que l'on ne peut se passer de discrimination, le poète répond que la véritable discrimination consiste précisément à ne pas s'inquiéter, à ne pas avoir de pensée dualisante, de doute : ne pense à rien en particulier, semble-t-il dire, ni à Śiva ni au monde, ne cherche pas à discerner Śiva de l'univers ou le bien du mal ; ne te soucie surtout pas de ce qu'il faut faire et ne pas faire, reste tel que tu es. C'est uniquement cela que toi, et toi seul, dois discriminer, car personne d'autre que toi ne te l'enseignera. Le maître qu'il te faut distinguer comme tel, c'est encore toi. Alors à n'importe quel point de l'espace ou du temps tu reconnaîtras ton empreinte *(kramamudrā)*, aucune différence ne demeurant entre toi et l'univers ; ce dernier ne sera plus dès lors pour toi que félicité.

« Qui enseignerait et à qui ? » dit Abhinavagupta au début de la Laghuvṛtti en glosant les mots de la Parātriśikā : ' la Déesse parle ', « la divinité est ici notre propre essence qui s'interroge elle-même quand elle est sur le point de s'éveiller. »

Un autre Tantra proclame aussi l'identité du maître et du disciple dans la Conscience absolue : « L'éternel Śiva, le Dieu en personne, se trouvant dans l'état de maître et de disciple, a l'intention de révéler le *tantra* en ce monde sous forme de questions et de réponses[4]. »

L'éternel Śiva[5] représente, d'après Abhinavagupta[6], l'énergie cognitive, prise de conscience de l'efficacité propre au suprême *mantra*, le Je, qui renferme toutes les lettres contenues dans ces questions et réponses.

Traitant brièvement de l'*anupāya*, l'inutilité de tout moyen pour accéder à la pure conscience indéfinissable et sans manière d'être, dès le second chapitre du Tantrāloka, avant même d'aborder la description détaillée des trois voies principales de la libération, Abhinavagupta déclare :

« Qu'on abandonne toute concentration car, je te le demande en vérité, sur quoi te concentreras-tu ? Mais examine (d'abord) comme il se doit le sens profond de ma question : te concentreras-tu sur la plénitude ? ce n'est pas possible (car tu serais alors la plénitude). Ou bien te concentreras-tu sur la non-plénitude[7] ? une telle concentration sera stérile et ne pourra te

1. Dans les voies individuelle et de l'énergie *(āṇavopāya* et *śāktopāya)*. Cf. ici p. 164.

2. *Nirvikalpa* de la voie supérieure de Śiva *(śāmbhavopāya)*.

3. T. A. II. 29. l. 3. Cf. śl. 1 et 2 de l'Anuttarāṣṭikā d'Abhinavagupta : « Ne t'empare de rien, ne rejette rien (mais), bien établi en toi-même, reste ainsi ». Ou encore : « Tout est pure essence, qu'on l'éprouve par soi-même. Ainsi ne te fais pas de souci inutile ».

4. Svacchandatantra VIII. 31-32.

5. *Sadāśiva.*

6. P. T. v. p. 11.

7. *Apūrṇa.*

conduire à la véritable plénitude. » (śl. 12). La plénitude nivelle voies et sentiers : « Où donc irait-il si tout est identique à Śiva ? » dit un vers[1].

65

Merveille ! pour ceux qui sont identiques à Śiva et dont les derniers vestiges de peur sont détruits, il existe une double efficience : surabondance de bonheur à l'intérieur du cycle des renaissances, gloire[2] aisée à obtenir sur le chemin de la liberté[3].

Affranchi de la dualité, de ses doutes et de ses terreurs, le *śivayogin* ' parvenu à l'identité avec Śiva ' demeure dans une paix inébranlable au milieu de toutes ses activités. Il déverse sans arrêt sa grande félicité sur tout ce qui l'environne. L'univers, qui pour l'homme ordinaire n'est que *saṃsāra* douloureux avec ses morts et renaissances sans fin, lui apparaît comme une source ininterrompue de jouissances variées, comme un prodige, un miracle incessant : « Là où les douleurs mêmes se transforment en bonheur, et le poison aussi en un nectar d'immortalité, où le cycle de l'esclavage devient la délivrance, là est la voie śivaïte »[4].

Sans avoir à renoncer à l'univers, le yogin śivaïte obtient aisément la libération ; lui seul et non l'homme du monde adonné aux plaisirs, peut vraiment jouir de l'univers. Il fait tout ce qu'il veut, ne se soumet à aucun interdit puisque tout est identique à Śiva et, sans jamais quitter le Centre, en pleine conscience universelle, dans la gloire et le ravissement du Cœur, il éprouve les joies les plus variées. La Parātriṃśikā le décrit en ces termes :

« Quiconque possède une telle connaissance (celle du *mantra* du Cœur) obtient sans aucun doute l'initiation qui mène au *nirvāṇa*, pour laquelle il n'est pas besoin de graines de *tila*, de beurre fondu, ni d'oblation ; bien qu'il n'ait jamais vu le cercle (de l'initiation extérieure), il jouit éternellement des pouvoirs surnaturels (qui donnent jouissance et libération), il est un yogin, un initié » (śl. 18 et 25).

Un excellent *muni* du Vāmamārga chante de même : « « Je jouis pleinement de la femme sans encourir souillure aucune, je suis digne d'accomplir les activités diverses du *kulayoga*. Je me suis détourné de l'ignorant esclave. J'ai pris refuge en Bhairavī. Je suis ardent au service du vénérable maître spirituel, je suis Bhairava, je suis Śiva ! » Un grand yogin peut suivre parallèlement plusieurs voies, celle de la Main-gauche (Vāmamārga) qui ne fait pas fi des trois interdits : viande, alcool et relations sexuelles, le kulayoga avec ses rites intérieurs, et aussi s'adonner à la connaissance, à l'adoration, à la vénération du *guru* ou à l'identification à Śiva dont il possède les pouvoirs et la liberté absolue ; au cours de ces activités variées, ce yogin

1. Cité au comm. du verset 60.

2. *Saubhāgya* a les sens variés de félicité, grâce, beauté et gloire.

3. Nous traduisons ici *mokṣa* par liberté et non par libération, suivant en cela la définition d'Abhinavagupta : *mokṣa* ne signifie pas se libérer de quelque chose, — s'affranchir de la douleur et du *saṃsāra* étant un but tout négatif ; — le vrai *mokṣa* consiste en la révélation de sa propre essence, la Conscience de soi. T. A. I. 156. Il s'agit seulement de recouvrer sa liberté native.

4. Stotrāvalī XX. 12.

ne perd jamais contact avec le Soi indifférencié, sa réalisation *(siddhi)* se ramenant à la fulguration émerveillée de sa propre essence.

Plusieurs textes décrivent sa double efficience *(yāmalī siddhi)* comme un flux et reflux constant qui anime l'océan de la Conscience :

« Nous offrons nos hommages à (Śiva), Lui qui en ouvrant et en fermant les yeux fait disparaître et apparaître l'univers. » (S.K. 1). S'il manifeste son essence, l'univers disparaît et s'il la cache, l'univers apparaît.

Abhinavagupta dit aussi : « L'état de sujet conscient consiste essentiellement en sa propre vibration ténue *(parispanda)*, ébranlement de la conscience caractérisé par connaissance et activité, rétraction et épanouissement, éveil et repos. » (Laguvṛtti, p. 5, l. 3).

La *yāmalīsiddhi*, double efficience qui est unité du sujet et de l'objet, de puissance et de conscience[1], correspond d'après Maheśvarānanda au *rudrayāmala* de la Parātriṃśikā, union intime *(melāpa)* de Śiva et de l'énergie, et dont le sens transcendant est éveil et repos propre à la fusion bhairavienne, l'ardeur *(udyoga)* qui fonctionne éternellement. (P. T. śl. 35).

Abhinavagupta enseigne à ce sujet qu'en s'appropriant le *mantra* du cœur, on a tout atteint car les pouvoirs surnaturels en procèdent. Le système Trika ne pose aucune restriction quant aux moyens de s'en saisir; pourtant connaissance et vœux n'offrent aucune aide ; seule la destruction complète des doutes est requise : en effet, le doute fait obstacle par ses fluctuations à la parfaite absorption, prise de conscience dont la saveur est unique (P. T., v. p. 14., l. 12).

Pour mettre un terme aux doutes et aux alternatives, il faut atteindre le son, *dhvani*, source vibrante associée aux *mantra* qui font émaner le monde et le résorbent ; on utilise à cette fin une excitation intense, l'amour par exemple, qui permet de s'emparer du premier ébranlement de la conscience, de cet état indifférencié *(avikalpa)* qui comporte à la fois compréhension intuitive et immédiate *(sākṣatkāra)* et extrême vibration obtenue en se concentrant sur le son :

« (A la fin de l'union sexuelle) il y a un son qui se présente sous forme de la résonance spontanée *(dhvani)* jaillie involontairement de la gorge de la bien-aimée ; c'est là le Son impérissable et indistinct qui ne requiert ni méditation ni concentration (pour se produire). Si l'on y fixe la pensée, on deviendra soudain maître de l'univers »[2].

Ce *sītkāra*, nommé ainsi par Abhinavagupta, (T.A. V. 142) a même origine que l'*anāhata*, son qui jaillit sans être émis volontairement, et que la syllabe sacrée, l'impérissable *(akṣara)* qui réside dans le cœur de tous les hommes ; son en soi, inévolué *(avyakta)*, il ne connote rien et rien ne le connote : on ne peut qu'attirer l'attention sur lui, indiquer qu'il existe. Imprévisible et sans que rien puisse lui faire obstacle, il surgit des profondeurs indifférenciées en échappant à toutes nos constructions factices, tel ce cri du cœur que fait pousser un amour intense *(bhakti)*[3].

En guise de conclusion et pour montrer que délivrance et jouissance ont une saveur unique, Maheśvarānanda cite une stance d'Abhinavagupta : « En ce suprême état (bhairavien) bonheur et douleur, lien et libération,

1. *Vimarśa* et *prakāśa*
2. Citation du Kulagahvara, œuvre perdue qu'Abhinavagupta appréciait.
3. Cf. Śivastotrāvalī IX. 19 et La Bhakti, p. 45.

conscience et inconscience ne sont que dénominations ; ils désignent une seule réalité comme cruche et pot s'appliquent au même objet. » (T.A. II. 19)

66

Grâce à cette Réalité dont l'essence est ambroisie, ne l'effleurerait-il qu'un instant, tout être qui transcende tout obtient la Gloire[1] perpétuelle et universelle.

Le second hémistiche de ce verset répète à quatre reprises le terme *sarva* ' tout ', afin de mettre en valeur l'universalité de la gloire ainsi découverte : pour tous les temps, cette gloire totale reste à la portée de tous les hommes. C'est la grande Existence *(mahāsattā)*, jaillissement du Cœur. Si par un coup d'œil du maître, on la reconnaît intuitivement *(nirvikalpa)*, ne serait-ce qu'une seule fois et en un éclair, on la possède à jamais puisqu'elle est éternelle : « Au moment précis où le *nirvikalpa* lui est révélé par le maître, en vérité il est délivré et il reste là tout à fait comme un automate. »[2] Le désir a perdu son empire sur lui et ne le stimule plus.

Gorakṣa cite ensuite divers passages de la Parātrimśikā et de ses commentaires par Abhinavagupta pour montrer qu'un contact même fugitif avec l'immortelle Essence suffit, car celle-ci reconnue pour toujours, fait de qui l'appréhende un libéré vivant : l'ambroisie qu'elle déverse consiste en joie mystique et en conscience absolue, indiscernables tant elles sont unies.

« Lorsque ce germe du cœur est énoncé[3], une grande multitude de formules et d'attitudes deviennent aussitôt propices. Puis selon la durée de sa concentration, l'homme dont le corps plonge en ce germe dévoile passé et avenir si on l'interroge ; il parvient à se tenir dans le firmament du Cœur si la concentration se prolonge et, si elle dure plus encore, toutes les Mères et les maîtresses omnipotentes du yogin, les héros *(vīra)* et les *siddha*, leurs maîtres... inspirés par Bhairava lui donnent l'initiation... ainsi que l'efficience[4] suprême ou le fruit souhaité »[5].

On trouve dans ce Tantra au sujet du caractère subit de cette permanente illumination : « Le Transcendant confère immédiatement la libération dès cette vie[6] ». Et encore : « Le Cœur du Dieu des dieux accorde aussitôt yoga et libération »[7].

Abhinavagupta précise dans sa glose : « Celui qui obtient le germe du cœur[8] perd ses entraves au moment précis où il l'acquiert », le cœur identique

1. *Saubhāgya.*

2. Citation d'un texte perdu, la Ratnamālā ; avec le Tantrāloka XXXVII. 29, nous lisons *yantra,* machine ; l'éd. Tri. a *yatra :* ' il reste là où il se trouve ', il n'a plus nulle part où aller et demeure en tous lieux parce qu'il a tout obtenu. *Nirvikalpa* désigne ici l'état suprême, indifférencié, dans lequel interne et externe se confondent.

3. Intérieurement, *uccāra;* c'est le *mantra SAUḤ,* Cf. P. S. Introd. p. 47.

4. *Siddhi.*

5. P. T. śl. 11 à 16.

6. Appelée ici la suprême *kaulikāsiddhi,* plénitude des pouvoirs surnaturels, y compris la libération en cette vie *(jīvanmukti).* Son efficience *(siddhi)* concerne l'énergie puisque le libéré reste actif ici-bas.

7. Śl. 4 et 10.

8. *SAUḤ,* le corps du yogin se remplit de la vie de ce germe : le monde objectif en tant qu'être pur *(sat)* absorbé dans notre propre essence devient *S,* puis avec *AU,*

à Bhairava se révèle alors et c'est là l'absorption nommée *bhairavayāmala* ou union indissoluble de Rudra et de la yoginī, de Śiva et de l'énergie[1].

C'est, d'après la Parātrimśikā (36), en s'exerçant aux concentrations prolongées que surgit l'efficience et que l'on atteint l'omniscience. Mais Abhinavagupta ajoute qu'on peut sans exercice obtenir la parfaite libération durant la vie[2].

De son côté Somānanda se demande : à quoi bon contemplation et activité des organes[3] quand on a reconnu la Réalité śivaïte et qu'on s'y tient avec fermeté[4].

Dès que l'on a touché le but, il n'est nul besoin de le vérifier. Étant Śiva même, pourquoi chercher des maîtres pour vous initier ? Si ceci vaut théoriquement, dans l'absolu[5], où la Conscience n'a point à être révélée puisqu'elle brille de son propre éclat, en fait il est nécessaire que le maître de l'énergie — *guru* accompli de l'école Kula[6] — accorde sa grâce en écartant sans effort les obstacles qui cachent au disciple la glorieuse Réalité et lui permette ainsi de reprendre conscience de soi :

67

Cette (gloire) est plus cachée que le caché, plus évidente que l'évident lui-même. Lorsque tombe (sur eux) le regard du Maître spirituel, le premier membre de cette alternative n'existe plus pour ceux qui sont comblés.

Śiva, nous l'avons vu, cache et manifeste simultanément son Soi grâce à sa libre énergie, ainsi sa glorieuse Réalité est à la fois secrète et patente ; c'est ce que déclare un verset célèbre du Parātriśikātantra (2) où la Déesse se plaît à jouer sur les deux interprétations possibles de l'expression *mahāguhya* : « O Tout-puissant ! Toi, mon propre Moi, révèle-moi ce mystère, le grand non-mystère *(mahā-aguhya* ou grand mystère *mahā-guhya)* ».

On qualifie de secrète, mystérieuse, l'énergie du cœur parce qu'elle reste invisible dans la caverne de l'illusion où règne l'ignorance de la véritable essence ; tout en y demeurant présente, elle ne peut être perçue. Mais elle n'a rien de secret puisque, éternellement révélée, elle repose dans notre cœur comme une énergie vibrante que nous pouvons éprouver lors d'une extrême excitation.

Le véritable et pur Savoir consiste en l'union indifférenciée du *trikoṇa*, triade de sujet connaissant, connaissance et connu ; mais quand il se reflète en *māya* — illusion — la division se fait jour, et cette glorieuse énergie n'étant pas reconnue en sa plénitude, on la nomme très cachée *(mahāguhya)*, le triangle de l'harmonie se trouvant dissimulé et l'indifférenciation voilée.

trident ou énergie suprême et triple, apparaissent *mantra* et *mudrā* jusque dans l'activité du libéré. Quant à Śiva qui émet l'univers, il est *AḤ*, d'où *SAUḤ*. Ainsi Śiva pénètre toute la Réalité, pure et impure et jusqu'au corps.

1. Laghuvṛtti p. 10.
2. Id. comm. du 36 p. 27.
3. *Bhāvanā* et *karaṇa*.
4. S. D. VII. 5-6.
5. En *anupāya*, ce qui se passe d'intermédiaire, cf. p. 45.
6. *Kulācārya*, identique à Śiva même.

Ce grand secret non-secret correspond au Cœur, Science pure et lieu où l'univers prend naissance. Par ce secret, quand fulgure de façon ininterrompue Bhairava, on prend conscience de soi, du Je, et l'on s'émerveille de sa propre efficience *(mantravīrya)* dénuée de tout caractère artificiel parce que le Je appartient à la lumière consciente innée[1].

Comment ce mystère devient-il très évident ? Grâce au guide et à son coup d'œil bénéfique. Il arrive que le regard du maître accompli[2] tombe sur le disciple qui, illuminé par la grâce, perce le mystère d'un trait en reconnaissant son propre Soi comme Śiva même. Cet homme ne renaîtra plus. Par l'initiation toute intérieure qu'il reçoit ainsi sans faire le moindre effort, la Réalité de Śiva lui est donnée *(dīyate)* et ses liens sont détruits *(kṣapyate)* ; ces deux racines ainsi unies nous livrent le sens profond du terme *dīkṣā*, initiation. Les Āgama l'affirment : « Le Dieu Śiva initie (les êtres) en prenant l'aspect du maître *kula*. »

C'est par sa compassion *(kāruṇya)* en effet que Parameśvara en personne entre dans le corps du *guru* : « Śaṅkara — donneur de paix — pénétrant dans le cœur du maître accorde sa grâce », dit Abhinavagupta. On trouve à ce sujet dans le Kiraṇaśāstra, *āgama* perdu où Śiva conversait avec Parvatī : « O Bien-aimée ! les hommes sont délivrés par l'initiation aussi bien que par l'illumination spontanée mais l'initiation dépendant du maître libère uniquement des entraves, tandis que l'illumination agit d'elle-même et permet de réaliser l'essence absolue (de façon permanente et indépendante) »[3].

Bien que toujours présente, la Réalité qualifiée de *prātibha* doit être révélée grâce au *guru*, qui ne fait que repousser les obstacles la cachant aux regards : la Réalité se dévoile alors comme le feu lorsqu'on écarte les cendres. Il faut abandonner toutes les connaissances issues des organes sensoriels et de la pensée si l'on veut s'établir dans une illumination totale *(pratibhā)* comme au lever du jour on éteint toutes les lampes[4].

Ce type d'illumination spontanée relève d'une grâce des plus intenses[5] et de l'initiaton intérieure dite de Śiva lorsqu'un disciple s'absorbe en Śiva, appréhendé comme identique à sa propre essence tandis que ses pensées dualisantes s'effacent d'un coup. L'ignorance disparaît et le Soi resplendit. Une telle absorption dans l'énergie de Rudra confère le don de poésie, la maîtrise sur les éléments (eau, feu, etc.), le succès dans les entreprises et surtout l'efficience des formules[6].

Une autre grâce intense mais plus douce[7] conduit au maître parfait *(sadguru)* semblable à Śiva et qui connaît les niveaux de la réalité en leur essence. C'est lui qui, par un coup d'œil ou un simple contact, illumine un disciple dont il est satisfait en lui dévoilant l'efficience du *mantra*, le Je

1. Cf. Vivaraṇa d'Abhinavagupta à ce Tantra, p. 54-56, dont nous donnons ici quelques extraits.

2. *Kaṭākṣa* du *kulācārya*. Au sujet de ce maître, śl. 66 et comm.

3. Le T. A. XIII. 168-169 lit *badhya* au lieu de *baddha*, et *prātibho ' sya* au lieu de *pratibhāsvasvabhāvas*. *Pratibhā* désigne l'illumination révélatrice de l'essence lumineuse, *prātibha*.

4. T. A. id. śl. 169 à 179.

5. *Madhyatīvra*. Il existe une grâce plus excessive encore *(tīvratīvra)* qui libère en un instant mais le *jñānin*, indifférent à toute activité, ne tarde pas à mourir.

6. *Mantravīrya*.

7. *Mandatīvra*.

suprême. La grâce intense confère donc, en ces deux derniers cas, la puissance en même temps que la connaissance salvatrice[1].

A côté de l'initiation divine, Maheśvarānanda mentionne deux initiations moins élevées où la grâce n'est pas aussi intense : la première dite de l'énergie, utilise l'activité de la pensée et se rattache à la *kuṇḍalinī ;* la seconde, proprement individuelle, fait appel aux diverses fonctions des organes mentaux et corporels[2].

68

Q'importe (toute) autre science ! Ce Dieu *manthānabhairava*[3] baratte cette (Vérité absolue) pleine d'ambroisie comme il a (baratté) les océans aux quatre flots.

« Comme l'odeur dans la fleur, l'huile dans la graine de *tila*, la vie dans le corps, le nectar dans l'eau, de cette manière le *kula* (énergie) réside à l'intérieur de tous les traités. »

Cette citation du Kālīkula[4] fait du système Kula une voie transcendante *(atimārga)* qui surpasse les quatre autres flots ; on le nomme également Trika, dit Abhinavagupta, au sens de non-dualité indestructible et vie même des autres théories[5].

D'après Maheśvarānanda, le terme *kula* désigne l'énergie divine, le Seigneur en tant que grâce universellement bénéfique, et l'ambroisie que le Bhairava extrait des livres sacrés en les barattant est leur essence ou vérité absolue *(mahārtha)*[6]. On trouve une allusion à un mythe ancien dans lequel Šiva baratte ou agite les quatre océans pour en tirer l'*amṛta* qu'il distribue aux dieux[7].

Les quatre bouches de Šiva situées dans les quatre directions, sud, nord, est et ouest, déversant quatre flots qui constituent les *Śaivāgama*, avec une cinquième bouche dirigée vers le haut, révélèrent vingt-huit traités dont les dix qui se rapportent à la non-dualité forment l'essence. Quant aux autres sciences, tels Veda, Pañcarātra, Yoga, Sāṃkhya, révélation et tradition, elles semblent comparativement extérieures et mondaines *(laukika)* : tout au plus peuvent-elles, par la poésie, le chant et les danses qu'elles enseignent, susciter un ravissement si grand qu'il unifie la conscience et fasse vibrer le cœur. Mais si, de l'avis du Svacchandatantra, on ne doit pourtant pas les mépriser puisqu'elles procèdent également de Šiva, on doit les délaisser au profit du *mahārtha* que l'on acquiert sans effort. Par contraste avec ces sciences traditionnelles, les traités révélés Šivaïtes sont surnaturels, étendus, profonds, leur flot limpide, savoureux et frais, et la joie intime qu'ils récèlent coule directement de la Conscience de soi. C'est en effet grâce à l'indicible exultation de sa propre Conscience que *manthānabhairava* a baratté ces quatre flots pour en extraire l'essence, Vérité éminente, nectar à la nature mystérieuse et cachée.

1. T. A. XIII, 201-203 et 210, 213-220.
2. Cf. Introd. p. 37 et p. 42.
3. Bhairava-le-baratton.
4. Āgama de l'école Kula, perdu, passage cité dans le T. A. XXXV 34.
5. T. A.Id. śl. 31.
6. D'où le titre donné à cet ouvrage : Mahārthamañjarī.
7. Cf. La Bhakti, Stavacintāmaṇi, śl. 29 et 98.

Mais on se demandera pourquoi l'essence révélée par la bouche tournée vers le haut *(ūrdhvavaktra)*, et que l'on nomme *atimārga*, *mahārtha* ou *anuttarāmnāya*, s'avère supérieure aux autres et but ultime ? La Kramakeli[1] répond brièvement que, même dans les autres *tantra* (de gauche, de droite[2]) tout est à considérer comme identique à ce Mahārtha. Parce qu'elle forme la moëlle de tous les systèmes, cette indicible Vérité qui surpasse les quatre flots mérite d'être louée pour son éminence.

Le Mahānayaprakāśa soutient, lui aussi, que le système Krama ou Mahānaya est de grand poids pour appréhender le Réel : « La nature du Soi doit être réalisée de cette manière ici-bas ; elle réduit complètement à néant l'empire de la pensée erronée. Mais on ne peut la conquérir sans l'aide de la grande Sapience[3]. La Vérité ultime *(mahārtha)* excelle donc par delà tout ce qu'il y a de plus excellent. »

D'anciens maîtres déclarèrent : « Certes, dès qu'on désire avec ardeur la Vérité absolue, tous les moyens disparaissent entièrement. »

Maheśvarānanda aborde ensuite le thème central de ce verset : Bhairava qui par son dynamisme baratte l'océan de la conscience en lui imprimant flux et reflux[4] afin d'en extraire l'ambroisie, sa substance réelle, laissant de côté l'illusion ; ceci correspond à l'attitude du yogin nommée *kramamudrā* qui brasse extériorité avec intériorité puis intériorité avec extériorité pour en tirer la plus haute des félicités, celle d'ordre cosmique.

Dans sa Kramakeli, Abhinavagupta salue Bhairava-le-Baratton[5] « le Bienheureux habile à baratter des choses de cette espèce ; c'est lui le maître de l'énergie divine *(kuleśvara)*, lieu de repos et fondement ultime qui, en barattant sa propre énergie, émet, sustend et résorbe l'univers. » Il réside dans le Cœur au centre du cosmos, éternellement actif, et représente la vibration originelle[6].

69

Ah ! Merveille ! nous proclamons le mystère, ô ignorants : ne vous égarez plus au creux des matrices ! Examinez ce cœur qui vous est si proche et son zèle !

Dans l'esprit du poète l'expression *garbhagola*[7] a double sens : ne perdez pas votre temps à errer de naissance en naissance et ne vous adonnez pas aux plaisirs sexuels.

Le mystère ou secret qu'il proclame est la prise de conscience de la réalité cachée grâce à laquelle on ne renaîtra plus : « C'est cela le mystère suprême qui se trouve dans la bouche des *yoginī*. »

Et le Laghubhaṭṭāraka dit également : « Ainsi pourvus de Connaissance, les hommes n'entrent plus en contact avec l'état d'enfance dans le sein d'une mère. »

1. Glose que fit Abhinavagupta au Kramastotra et, comme lui, perdue.
2. *Vāma, dakṣiṇa*.
3. *Mahānaya*.
4. *Ūrmi*.
5. *Manthānabhairava*.
6. *Spanda*. Maheśvarānanda donne ensuite l'étymologie tirée du Tantrāloka (I. śl. 95 à 103) des termes *bhairava* et *deva*.
7. *Gola*, sphère, boule, outre, glosé par caverne, cachette profonde *(gahvara)* du *garbha*, ventre de la mère.

Le Cœur, nous le savons, est la Réalité intime, union indissoluble de *vimarśa* et de *prakāśa;* son zèle ou ardeur intense[1] chasse l'indifférence *(audāsinya)*, obstacle à la réalisation mystique.

« Ce suprême *brahman* est immobile, je suis son immobilité même ! » d'après ce vers du Lakṣmītantra qui s'applique à l'ardeur du cœur, il semble que le cœur libre de toute différenciation soit simultanément élan et stabilité[2], immobilité calme et apaisée. C'est toujours ce même thème que développe Maheśvarānanda.

70

Voilà la vérité absolue que, au commencement du combat, Mādhava[3] lui-même, le Dieu aux seize mille énergies, enseigna, dit-on, au fils de Pāṇḍu[3]. Paix (à tous) !

Sur *mahārtha*, vérité absolue, un vers nous apprend : « *Kaulika* est la vérité de l'existence, la vérité de la Tradition mystique, la vérité de celui qui porte le feu sacré en son sein, la vérité encore de l'universel mystère et la vérité[4] de la suprême Réalité ! » On la dit ' grande ' *(maha)* car elle forme le réceptacle de l'infinie diversité des vérités, et ' Vérité ', sens ultime *(artha)* parce qu'elle est perspicace et experte à engloutir toute espèce de sens différencié.

Abhinavagupta citant le Śrībhargaśikātantra définit ainsi la Réalité sans manière d'être *(anupāya) :* « Cet état suprême n'est ni être ni non-être, ni les deux à la fois ; il n'est pas non plus absence d'être et de non-être. Son indicible transcendance le rend difficile à concevoir » (T.A. II. 28). Il dit encore à ce sujet : « Puisqu'il n'y a pas de méditant, il n'y a pas de médité et en l'absence de méditation, pas de méditant. Puisqu'il n'y a pas d'adorateur, il n'y a pas d'adoré et comme il n'y a pas d'adoration, il n'y a pas d'adorateur. » (II. 25).

L'homme jouit alors de sa propre essence étroitement unie à sa liberté[5] qui transcende activité dualisante et objets diversifiés.

Telle est la vérité absolue *(mahārtha)* que Kṛṣṇa, au commencement du combat, enseigna à Arjuṇa sous le nom du système Krama, précise Abhinavagupta dans sa Kramakeli[6], Kṛṣṇa, aimé de Mahālakṣmī, doué en conséquence d'innombrables vibrations subtiles *(parispanda)* et ayant recouvré sa puissance — ou les seize mille énergies de son divin jeu — put assumer l'aspect sous lequel il apparut à Arjuṇa grâce à son identification à Kālasaṃkarṣaṇī ' Celle qui transcende le Temps ', la dix-septième *kalā*, Réalité absolue des systèmes Krama et Kula (M. M., p. 184).

1. *Udyama, udyantṛtā.*
2. *Udyama* et *staimitya.*
3. Kṛṣṇa et Arjuṇa. Cf Bhagavadgītā.
4. *Artha,* sens, vérité, essence.
5. *Svātantryaikaghanatopabṛṃhitasvabhāvaḥ* ...essence renforcée du fait qu'elle forme bloc avec la liberté. p. 184, l. 5.
6. Cf. M. M. p. 190 l. 10 et 17. La Kramakeli est encore une fois citée p. 192 : « Saluer, dit Abhinavagupta, signifie pénétrer en cette (essence) », s'identifier avec celui que l'on salue.

Immanente et revêtant l'aspect des seize *kālī*, on la nomme Kālī, mais dès que ces seize *kālī* s'effacent pour faire place à l'unique essence indifférenciée renfermant à la fois le Transcendant (Parameśvara) et le transcendé (le monde), on la désigne par les termes Kālasaṃkarṣaṇī ou Bhāsā, Splendeur. En elle fusionnent liberté et lumière consciente, Raudreśvarī et Raudra (M.M., p. 106).

Après avoir donné de très longs extraits de la Bhagavadgītā, Maheśvarānanda achève la Mahārthamañjarī par un hommage à la *yoginī*[1], son initiatrice, qui n'est autre, dit-il, que Kālasaṃkarṣaṇī, l'absolu.

1. Nous ne traduisons par la 71[e] stance, nullement inspirée par la *yoginī*, simple commentaire du poète, lequel précise (p. 198) que la M. M. consiste en 70 *śloka*.

LA MAHĀRTHAMAÑJARĪ

---

1 - Natvā nityaśuddhau guroś caraṇau mahāprakāśasya /
grathnāti mahārthamañjarīm imāṃ surabhiṃ Maheśvarā-[nandaḥ //

2 - Vardhatāṃ mahāprakāśo vimarśavicchuritaniścalodyotaḥ /
saṃjñāviśeṣanirṇayamātrapravṛttāni yatra śāstrāṇi //

3 - Ātmā khalu viśvamūlaṃ tatra pramāṇam na ko'py ar-[thayate /
kasya vā bhavati pipāsā gaṅgāstrotasi nimagnasya //

4 - Yaṃ jānanti jaḍā api jalahāryo'pi yaṃ vijānanti /
yasyaiva namaskāraḥ sa kasya sphuṭo na bhavati kulanāthaḥ //

5 - Avacchinnaṃ pratyakṣam avacchinnaṃ tanmukhaṃ cānu-[mānam /
āgamadīpālokas tasya prakāśayati kim api māhātmyam //

6 - Yeṣāṃ nirūpaṇīyo vyatiriktaḥ ko'py ātmano bhāvaḥ /
ātmavimukhānāṃ teṣāṃ adhikārivibhāgavibhramo bhavatu //

7 - Yatra rucis tatra vidhir yatreyaṃ nāsti tatra ca niṣedhaḥ /
ity asmākaṃ viveko hṛdayaparispandamātraśāstrāṇām //

8 - Paryālocanavimukhe vastusvabhāvasyātmano hṛdaye /
śaṅkāviṣavegeneva saṃsārabhayena muhyati lokaḥ //

9 - Māṇikyapraveka iva nicolito nijamayūkhalekhayā /
pratibhāti laukikānām atyantasphuṭo 'pi asphuṭa ātmā //

10 - Ūrdhvo jvalati prakāśo lokālokasya maṅgalapradīpaḥ /
vimarśadaśāmukhena dahyate malālitailaniṣyandaḥ[1] //

1. La version de Trivandrum a. : vimarśadaśāmukhānītadahyamānamalālitailavicchardaḥ // 10.

11 - San hṛdayaprakāśo bhavanasya kriyāyāṃ bhavati kartā /
saiva kriyā vimarśaḥ svasthā kṣubhitā ca viśvavistāraḥ //

12 - Pṛthvīparamaśivayoḥ pratyāhāre prakāśaparamārthe /
yo ' nyonyaviśeṣaḥ sa eva hṛdayasya vimarśonmeṣaḥ //

13 - Tathā tathā dṛśyamānānāṃ śaktisahasrāṇām ekasaṃghaṭṭaḥ /
nijahṛdayodyamarūpo bhavati śivo nāma paramasvac-
[chandaḥ //

14 - Sa eva viśvam eṣituṃ jñātuṃ kartuṃ conmukho bhavan /
śaktisvabhāvaḥ kathito hṛdayatrikoṇamadhumāṃsalollāsaḥ //

15 - Jñānaṃ kriyeti dvayor api prathamonmeṣaḥ sadāśivo devaḥ /
dvitīyāyā ullekhe dvitīyaḥ sa bhavatīśvaro nāma //

16 - Jñātā sa ātmā jñeyasvabhāvaś ca lokavyavahāraḥ /
ekarasāṃ saṃsṛṣṭiṃ yatra gatau sā khalu nistuṣā vidyā //

17 - Ekarase svabhāve udbhāvayantī vikalpaśilpāni /
māyeti lokapateḥ paramasvatantrasya mohanī[1] śaktiḥ //

18 - Sarvakaraḥ sarvajñaḥ pūrṇo nityo ' saṃkucaṃś[2] ca /
viparīta iva maheśo yābhis tā bhavanti pañca śaktayaḥ //

19 - Ya eṣa viśvanāṭakaśailūṣaḥ śuddhasaṃvic chambhuḥ /
varṇakaparigrahamayī tasya daśā kāpi puruṣo bhavati //

20 - Jñānakriyāmāyānāṃ guṇānāṃ sattvarajastamaḥsvabhā-
[vānām /
avibhāgāvasthāyāṃ tattvaṃ prakṛtir iti śāmbhavī śaktiḥ //

21 - Kallolāyamānāni sadā hṛdayāmbunidhau trīṇi karaṇāni /
ākarṣantīdantāṃ tatrāhantāṃ cātrārpayanti //

22 - Hṛdayasthitasya vibhor viṣayāloko viśṛṅkhalo bhavati /
jñānendriyadīpeṣu nijanijagolāgranityalagneṣu //

23 - Bhavanti karaṇāni pañca khalu karmapradhānāni lokanā-
[thasya /
spandate svairaṃ yair jano jaḍād vilakṣaṇo bhavan //

24 - Viśvodyānavirūḍhāni gandhapramukhāni sugandhīni puṣpāṇi/
pañcāpy ājighran krīḍati trailokyadhūrtto devaḥ //

1. Mohinī.
2. Asaṃkucitas.

25 - Styānasya kramavaśād ikṣurasasyeva śivaprakāśasya /
gula[1]piṇḍā iva pañcāpi bhūtāni madhuratāṃ na muñcanti //

26 - Sarvasya bhuvanavibhramayantrollāsasya tantuvallīva /
vimarśasaṃrambhamayī ujjṛmbhate śambhor mahāśaktiḥ //

27. - Yad adhvanāṃ ca ṣaṭkaṃ tatra prakāśārthalakṣaṇam [ardham /
vimarśaśabdasvabhāvam ardham iti śivasya yāmalollāsaḥ //

28 - Ālekhyaviśeṣa iva gajavṛṣabhayor dvayoḥ pratibhāsam /
ekasminn evārthe śivaśaktivibhāgakalpanāṃ kurmaḥ //

29 - Tilamātre ' pi śarīre prekṣadhvaṃ kīṭasyaitāvatī śaktiḥ /
sā svacchandaśriyo viśvaśarīrasya kiyatī bhavatu //

30 - Viśvonmeṣadaśāyāṃ deśikanāthasya yāvān prasaraḥ /
kalalāvasthayā sthito ' pi viśvanimeṣe ' pi tāvān bhavati //

31 - Tripuṭīmayaṃ khalu samastaṃ tatra ca jñeye jñātari ca samam /
dṛḍhagranthir jñānakalā kalayati trailokyam ekalam //

32 - Kaḥ sadbhāvaviśeṣaḥ kusumād bhavati gaganakusumasya /
yat sphuraṇānuprāṇo lokaḥ sphuraṇaṃ ca sarvasāmānyam //

33 - Māṇikyamarakatayor iva bhāvābhāvayor bhedapratibhāsam /
ekaraso ' nyonyaṃ dvayor apy unmārṣṭi sphuraṇasaṃbhedaḥ//

34 - Aṇḍamaye nijapiṇḍe pīṭhe sphuranti karaṇadevyaḥ /
prasphurati ca paramaśivo jñānanidhis tāsāṃ madhye //

35 - Sa tatrārcanīyo vimarśapuṣpādhivāsasurabhibhiḥ /
cittacaṣakārpitair vedyasudhāvīrapāṇavastubhiḥ //

36 - Śrīpīṭhapañcavāhanetratrayavṛndacakrāṇi smarata /
smarata ca gurūṇāṃ paṅktiṃ pañca ca śaktīḥ sṛṣṭipramu- [khāḥ //

37 - Pīṭhe kalā nava pañcaiva pañcavāhapadavyām /
saptadaśa phālanetre dvādaśa ṣoḍaśa cānyanetrayoḥ //

1. Gada var.

38 - Prakaṭitapañcaskandhe catuṣṣaṣṭir bhavanti vṛndacakre /
na khalu maṇḍale gurūṇāṃ niyamo niyamātilaṅghināṃ
[yuktaḥ//

39 - Sṛṣṭau daśa kalāḥ sthitau dvāviṃśatir bhavanti śaktayaḥ /
ekādaśa saṃhāre trayodaśa tāsturīyaparvaṇi //

40 - Bhāsāyāṃ na vikalpaḥ sphurati sphuradekaniṣkalaśriyām /
yadi pratibimbagatyā sphurati paraṃ ṣoḍaśādhikā devī //

41 - Sṛṣṭeḥ pañcamakalā bhāseti jano gaṇayati vyavadhānam /
sṛṣṭer mūlakando bhāsā bhāsāyāḥ pallavaḥ sṛṣṭiḥ //

42 - Nijabalanibhālanam eva varivasyā sā ca durlabhā loke /
sulabhāni viśvapater āsavatāmbūlagandhapuṣpāṇi //

43 - Vimraṣṭuṃ nijasattvaṃ vibhave kāryonmukhe stimite' pi /
bāhyavṛttāntānāṃ bhaṅgaḥ prāṇasya saṃyamo jñeyaḥ //

44 - Śoṣo malasya nāśo dāha etasya vāsanocchedaḥ /
āplāvanaṃ tanūnāṃ jñānasudhāsekanirmitā śuddhiḥ //

45 - Avikalpatayā marśo vikalpavargasyāṅgasannāhaḥ /
arghyaṃ vedyavilāsaḥ puṣpāṇi svabhāvapoṣakā bhāvāḥ //

46 - Pūrṇāhantāyā mukhe viśvavikalpāṅkurāṇāṃ vikṣepam /
mantrollekhaviśuddhaṃ pūrṇaṃ kulabindutarpaṇaṃ bhaṇā-
[maḥ //

47 - Yo yasya bhāvayogas tasya khalu sa eva devatā bhavati /
tadbhāvabhāvitā abhilaṣitaṃ tathā phalanti pratimāḥ //

48 - Citraṃ na likhati citraṃ citrakaraḥ paśyata likhati taccitram/
tad bhaṇata kutra yogyā kartuṃ dvayor api devatābuddhiḥ //

49 - Mananamayī nijavibhave nijasaṃkoce bhaye trāṇamayī /
kavalitaviśvavikalpā anubhūtiḥ kāpi mantraśabdārthaḥ //

50 - Vaikharikā nāma kriyā jñānamayī bhavati madhyamā vāk /
icchā punaḥ paśyantī sūkṣmā sarvāsāṃ samarasā vṛttiḥ //

51 - Ānandollāsaśrīḥ kṣullakitāṣṭamahāsiddhisaubhāgyā //
dṛśyate yatra daśāyāṃ saiva devasya sarvamudrā //

52 - Hṛdayasthānaprarūḍho vimarśakalpadrumo mahāśākhaḥ /
puṣpyati bhogaśriyaṃ phalati ca niṣkalasukhotsavālokam //

53 - Kramiko bhavati na devas tasya kathaṃ kālakalmaṣasparśaḥ /
nityanirāvaraṇasyāpi ko jīvato mokṣapratyūhaḥ //

54 - Yat kim api yena kenāpi rūpeṇa yatra kutrāpi kiṃ nāsti /
tasmād ātmā nityasthiraḥ kṣaṇabhaṅga evasthiro[1] bhavati //

55 - Nanv ātmanaḥ priyārthaṃ sarvasya priyatvaṃ bhaṇati śrutiḥ /
tasmād ānandasvabhāva ātmā mukto 'mukto vā //

56 - Yadi nijahṛdayollāsaṃ nirṇetuṃ nityaniṣkalam icchā /
madhyatuṭis truṭitavyāstaṅgatayoḥ[2] somasūryayoḥ //

57 - Sthūlataresv api prekṣadhvaṃ bhūteṣu khasya niṣkalā-[vasthām /
ṣaṭṭriṃśikātilaṅghī kīdṛśo bhavatu somanāthaḥ saḥ //

58 - Ye kulakumbhasudhāsavapānamahotsava[3] sukhe pravar-[tante /
te khalu vikalpāṅkurān rasikā upadaṃṣṭuṃ pragalbhante //

59 - Hanta mukhaṃ pratibimbatu pratibimbayatu tathā tad [api darpaṇaḥ /
darpaṇaḥ punar yasmin pratibimbati so 'pi jñātavyaḥ //

60 - Avikārobhayapārśve cāṣapiñjasadṛkṣe 'rthe /
antarmukho yogī bahirmukha iti kalpanā kutaḥ //

61 - Yogī jāgarasvapnasauṣuptaturīyaparvaparipāṭīm /
citrām iva maṇimālāṃ vimarśasūtraikagumphitām udvahati //

62 - Ullokānandasudhāśīthurasodvejitena hṛdayena /
abhilaṣati lokayātrātintriṇicarvaṇarasāntaraṃ yogī //

63 - Yābhir gṛhṇāti yogī karaṇapraṇālībhir viṣayasaukhyāni /
nijahṛdayodvamanaśīlābhiḥ sphuraṇamayaṃ tābhiḥ karoti [trailokyam /

1. Evāsthiro, douteux.

2. La version de Trivamdrum truṭitavyāstraṃ yatoḥ n'a pas grand sens néanmoins le commentaire a astram visarjanīyam, arme de jet.

3. Variante éd. kasmir. mahāmakhotsave, même sens. Voir p. 167.

64 - Yathā tava sthitis tathāssva niscinta iti khalu pratiṣṭhi-
[to ' rthaḥ /
tatrāpy asti viveka evam upadiśati tasya ko ' nyaḥ //

65 - Aho saṃsārasukhātiśayaḥ aho sulabhaṃ mokṣamārgasau-
[bhāgyam /
truṭitātaṅkakalaṅkā aho śivayogināṃ yāmalī siddhiḥ //

66 - Kṣaṇamātraspṛṣṭenāpy amṛtasvabhāvenānena[1] bhāvena /
sarvottīrṇaḥ sarvaḥ sarvaciraṃ labhate sarvasaubhāgyam //

67 - Gūḍhād gūḍhataro bhavati sphuṭād api sphuṭatara eṣaḥ /
deśikakaṭākṣapāte pakṣaḥ prathamo na bhavati dhanyānām //

68 - Āstām anyā vidyā catuḥsrotasām api sāgarāṇām iva /
enam evāmṛtamayaṃ mathnāti manthānabhairavo devaḥ //

69 - Hanta rahasyaṃ bhaṇāmo mūḍhā mā bhramata garbhago-
[leṣu /
atyāsannaṃ hṛdayaṃ paryālocayata tasyodyogam //

70 - Enam eva mahārthaṃ yuddhārambhe pāṇḍuputrasya /
ṣoḍaśasahasraśaktir deva upadiśati mādhava iti śivam //

1. Ou version Kasm. jñānabhāvena.

STANCES CITÉES DANS LE COMMENTAIRE

1

Śivadṛṣṭi I. I.

Asmadrūpasamāviṣṭasvātmanātmanivāraṇe /
śivaḥ karotu nijayā namaḥ śaktyā tatātmane //

Haṃsabheda, ouvrage perdu :

Sevyante guravo ' neke jñānavijñānabhāsurāḥ /
durlabho ' yaṃ gurur devi yo ' haṃkārakṣayaṃkaraḥ //
Tenādhītaṃ śrutaṃ tena tena sarvam anuṣṭhitam /
yenāhaṃkāranirmuktaḥ kevalo viditaḥ svayam //

Tantrāloka, II. 14 :

Ye ' py asākṣād upāyena tadrūpaṃ pravivindate /
nūnaṃ te sūryasaṃvittyai khadyotādīcchavo jaḍāḥ //

Svacchandatantra, VIII, śl. 31-32, vol. IV, p. 20 :

Guruśiṣyapade sthitvā svayaṃ devaḥ sadāśivaḥ /
pūrvottarapadair vākyais tantraṃ samavatārayat //

Laghuvṛtti, 3 :

Sadābhinavaguptaṃ yat purāṇaṃ ca prasiddhimat /
hṛdayaṃ tat parollāsaiḥ svayaṃ sphūrjaty anuttaram //

Spandakārikā ou sūtra, IV. 2 :

Labdhvāpy alabhyam etajjñānadhanaṃ hṛdguhāntakṛtanihiteḥ /
Vasu guptavacchivāya hi bhavati sadā sarvalokasya //

Caraṇasūtra, ouvrage perdu :

Vidyeti mātṛkāpīṭhaṃ tat pārthivam udāhṛtam /
maṇḍalaṃ kuṇḍalīpīṭhaṃ tad āpyaṃ parikīrtitam //
mantrasaṃjñaṃ kriyāpīṭhaṃ taijasaṃ tat prakīrtitam /
jñānapīṭhaṃ tu mudrākhyaṃ tad vāyavyaṃ sureśvari //

Parecchāmukhato vyoma pīṭhatveneha nādṛtam /
tanmūlasyopacārasya bāhyasyābhāvataḥ priye //
Ceṣṭātmako bhaved vāyus tataḥ syān natir adhvare /
dīpaḥ syāt taijasas toyaṃ carur iṣṭo rasātmakaḥ //
Pṛthivyā gandhavat puṣpam upacārāya pādaye (yoḥ ?) //

2

Devikākrama:

Tattadrūpatayā jñānaṃ bahir antaḥ prakāśate /
jñānād ṛte nārthasattā jñānarūpaṃ tato jagat //
Na hi jñānād ṛte bhāvāḥ kenacid viṣayīkṛtāḥ /
jñānaṃ tadātmatāṃ yātam etasmād avasīyate //

Saṃvidullāsa:

Avināśini maṅgalapradīpe manasi prajvalite mahāprakāśe /
Bahirindriyagolakair gavākṣair aviśeṣād avabhāsyate trilokī //

Saubhāgyahṛdayastotra:

Netrādijālakopānte hṛtpadmāsanalīlayā /
vāraṃ vāraṃ tvayā devi rūpādi madhu sevyate //

Ajaḍapramātṛsiddhi, XXII. 22-23 :

Idam ity asya vicchinnavimarśasya kṛtārthatā /
yā svasvarūpe viśrāntir vimarśaḥ so ' ham ity ayam //
Prakāśasyātmaviśrāntir ahambhāvo hi kīrtitaḥ //

Abhinavagupta:

Sphuṭatarabhāsamānanīlasukhādipramātranveṣaṇadvāreṇaiva pāramārthikapramātṛlābha ihopadiśyate.

Citation anonyme:

Vīṇāvādanatattvajñaḥ svaraśāstraviśāradaḥ /
tālajñaś cāprayāsena mokṣamārgaṃ nigacchati //

3

Īśvarapratyabhijñākārikā, I. V. 2 :

Prāg ivārtho ' prakāśaḥ syāt prakāśātmatayā vinā /
na ca prakāśo bhinnaḥ syād ātmārthasya prakāśatā //

Citation anonyme :

Akhyātir yadi na khyātiḥ khyātir evāvaśiṣyate /
khyātiś cet khyātirūpatvāt khyātir evāvaśiṣyate //

5

Īśvarapratyabhijñākārikā, III. 1, 1 :

Yaṃ prāpya sarvāgamasindhusaṅgapūrṇatvam abhyeti kṛtārtha-
[tāṃ ca /
taṃ naumy ahaṃ śāmbhavatattvacintāratnaughasāraṃ para-
[māgamābdhim //

6

Abhinavagupta à la fin de l'I. P. v :

Ātmānam anabhijñāya vivektuṃ yo 'nyad icchati /
tena bhautena kiṃ vācyaṃ praśne 'smin ko bhavān iti //

Saṃvitprakāśa :

Yad idaṃ dṛśyate kiñcid darśanāt tanna bhidyate /
darśanaṃ draṣṭṛto nānyad draṣṭaiva hi tato jagat //

Āgama :

Vastusthityāṃ na bandho 'sti tadabhāvān na muktatā /
vikalpaghaṭitāv etāv ubhāv api na kiñcana //

7

Saṃvitprakāśa :

Tyāgaḥ śakyakriyo yasya sa heya iti niścitaḥ /
tyaktuṃ na śakyate yacca tadupādeyam ity api //

Saṃvidullāsa :

Prāmāṇikī vidhiniṣedhakathā yadi syāt paryantataḥ parama eva
[śivaḥ pramāṇam /
sarvottaraḥ sa khalu tatra vidhiṃ niṣiddhe kartuṃ kṣameta
vihite ca vibhur niṣedham //

Kālikāmata :

Patanti jantavo yena karmaṇā narake dhruvam /
utpatanti ca tenaiva trikālajñā bhavanti ca //

Vijñānendukaumudī :

Mano yatraiva viśrāntyā pūrṇabhāvam upāśnute /
ataḥ paraṃ hi kiṃ nāma śubhakṣetraṃ bhaviṣyati //

8

Abhinavagupta :

Svatantra svacchātmā sphurati satataṃ cetanaśivaḥ parā śaktiś
[ceyaṃ karaṇasaraṇiprāntaṃ uditā /
tadā bhogaikātmā sphurati ca samastaṃ jagad idaṃ na jāne
[kutrāyaṃ dhvanir anupatet saṃsṛtir iti //

Īśvarasiddhi :

Svātmaivāyaṃ sphurati sakalaprāṇināṃ īśvaro ' antaḥ /
kartā jñātāpi ca yadi paraṃ pratyabhijñāsya sādhyā //

Śivadṛṣṭi :

Atha sthite sarvadikke śivatattve ' dhunocyate /
tasmin jñāte ' thavājñāte śivatvam anivāritam //
vahnir jñāto ' thavājñātaḥ prakāśaṃ janayen na kim /
ajñātaṃ na suvarṇaṃ kiṃ tadā kim upalaṃ bhavet //

Stotrāvalī, VIII. 12 :

Parameśvara teṣu teṣu kṛcchreṣv api nāmopanamatsv ahaṃ
[bhaveyam /
na paraṃ gatabhīs tvadaṅgasaṅgād upajātādhikasaṃmado ' pi
[yāvat //

Śivadṛṣṭi, I. 37-38 :

Yathā nṛpaḥ sārvabhaumaḥ prabhāvāmodabṛṃhitaḥ /
krīḍan karoti pādātadharmāṃs taddharmadharmataḥ //
Tathā prabhuḥ pramodātmā krīḍaty evaṃ tathā tathā //

Samādhipañcadaśī :

Yad etasyāparijñānaṃ tat svātantryopakalpitam /
sa eva khalu saṃsāro jaḍānāṃ yas tu bhīṣaṇaḥ //

Sarvavīra :

Ajñānācchaṅkate lokas tataḥ sṛṣṭiś ca saṃhṛtiḥ /
mantrāḥ śivātmakāḥ sarve sarve varṇāḥ śivātmakāḥ //

9

Stotrāvalī, I. I :

Na dhyāyato na japataḥ syād asyāvidhipūrvakam /
evameva śivābhāsas taṃ numo bhaktiśālinam //

10

Īśvarapratyabhijñā, III. 2. 4 :

Svātantryahānir bodhasya svātantryasyāpy abodhatā /
dvidhāṇavaṃ malam idaṃ svasvarūpāpahānitaḥ //

Samvidullāsa :

Auṣṇyaṃ hutāśa iva śītalimānam indau śayyāsu mārdavam
[ivāśmasu karkaśatvam /
bāhyeṣu moham iva yogiṣu ca prabodhaṃ svātantryam asti hi
[niyantrayituṃ mahanme //

13

Śivadṛṣṭi, I. 2 :

Ātmaiva sarvabhāveṣu sphuran nirvṛtacid vibhuḥ /
aniruddhecchāprasaraḥ prasaraddṛkkriyaḥ śivaḥ //

Vijñānendukaumudī :

Sarvavyāpakatābhūmir jñātvakartṛtvasammatā /
nijābhāsacamatkāramayī śivadaśā smṛtā //

14

Śivadṛṣṭi, I. 13, 39-40 :

Gacchato nistaraṅgasya jalasyātitaraṅgitām /
ārambhe dṛṣṭim āpātya tadaunmukhyaṃ hi gamyate //
Itthaṃ śivo bodhamayaḥ sa eva paranirvṛtiḥ /
saiva conmukhatāṃ yāti svecchājñānakriyātmatām //
Saiva śāktaśarīrādinārakāntaṃ hi bhūtatā //

Kulamūlāvatāra :

Anādinidhanāc chāntāc chivāt paramakāraṇāt /
icchāśaktir viniṣkrāntā tato jñānaṃ tataḥ kriyā //

Tantrāloka, III. 67 :

Akulasyāsya devasya kulaprathanaśālinī /
kaulikī sā parā śaktir aviyukto yayā prabhuḥ //

15

Īśvarapratyabhijñākārikā :

Īśvaro bahir unmeṣo 'ntaḥ sadāśivaḥ / III. 1. 3.
Bahir bhāvaparatve tu parataḥ pārameśvaram // III. 1. 2.

16

Pratyabhijñā :

Sāmānādhikaraṇyaṃ ca sadvidyāhamidaṃdhiyoḥ / III. 1. 3.

Paryantapañcāśikā, 9 :

Śuddhir bahiṣkṛtārthānāṃ svāhantāyāṃ nimajjanam /

17

Mano' nuśāsanastotra :

Svātantryāparaparyāyamāyājāḍyavilāpanāt /
vilīya cidrasībhūtaṃ viśvānandam upāsmahe //

Parātriṃśikā, 7 :

Vāyvagnisalilendrāṇāṃ dhāraṇānāṃ catuṣṭayam /

Paryantapañcāśikā, 22 :

Anantaitāvad ākārasvīkāre 'py ekalakṣaṇām /
tāṃ svasaṃvidam āviśya vikalpān na vikalpayet //

18

Kramodaya :

Rāgo māyā kalā vidyā niyatiḥ kāla eva ca /
pañcavṛttyāśrayāḥ sarve pāśāś ceti prakīrtitāḥ //

19

Jananaśaiśavayauvanavārddhakavyayamayair akhilair api sandhi-
[bhiḥ /
abhinayann api pauruṣanāṭakaṃ pariṇatau sa śivo ' smi mahā-
[naṭaḥ //

Sāraśāstra:

Svayaṃ badhnāti deveśaḥ svayaṃ caiva vimuhyati /
svayaṃ bhoktā svayaṃ jñātā svayaṃ caivopalakṣayet //

Tantrāloka, IV. 10 :

Kintu durghaṭakāritvāt svācchandyān nirmalād asau /
svātmapracchādanakrīḍāpaṇḍitaḥ parameśvaraḥ //

Komalavallīstava:

Jñātam ekam avamucya cetaso bhāvam anyam avagāḍhum
[icchataḥ /
antarālabhuvam amba lambinīm āmananti tava tattvam adva-
[yam //

Parātriṃśikā, 6 :

Pṛthivyādīni tattvāni puruṣāntāni pañcasu /
kramāt kādiṣu vargeṣu makārānteṣu suvrate //

Laghuvṛtti:

« puruṣasya hi saṃvedyarūpasyaiva parimitasya vedyarāśau gaṇanam ». p. 6 l. 21.

Virūpākṣapañcāśikā:

Sampanno ' smi kṛśo ' smi snihyattāro ' smi modamāno ' smi /
prāṇimi śūnyo ' smīti hi ṣaṭsu padeṣv asmita dṛṣṭā //

Śivadṛṣṭi, I. 36-37 :

Krīḍayā duḥkhavedyāni karmakārīṇi tatphalaiḥ /
sampatsyamānāni tathā narakārṇavagahvare //
Nivāsīni śarīrāṇi gṛhṇāti parameśvaraḥ /

Ajaḍapramātṛsiddhi:

Yady apy arthasthitiḥ prāṇapuryaṣṭakaniyantrite /
jīve niruddhā tatrāpi paramātmani sā sthitā //

Nareśvaraviveka :

Sarve caite pramātāraḥ prakāśatvāc chivātmakāḥ /
sarvajñāḥ sarvakartāraḥ sarvataś cāvibhedinaḥ //

Haṃsabheda :

Buddhiprāṇaśarīrākhye yad etasmin puratraye /
ahaṃkārād vasaty ātmā tenāyaṃ puruṣaḥ smṛtaḥ //
Etat puratrayaṃ dagdhaṃ yena sa tripurāntakaḥ /
sa eva puruṣaḥ proktaḥ smarārir api sa smṛtaḥ //

24

Indriyadvārasaṃgrāhyair gandhādyair ātmadevatāḥ /
svabhāvena samārādhyā jñātuḥ so ' yaṃ mahāmakhaḥ //

25

Śivadṛṣṭi :

... Ityādiṣaṭtriṃśattattvarūpatām /
bibhrad bibharti rūpāṇi tāvato vyavahārataḥ //
yāvat sthūlaṃ jaḍābhāsaṃ saṃhataṃ pārthivaṃ dhanam / [I. 32-33
Evaṃ sarvapadārthānāṃ samaiva śivatā sthitā /
parāparādibhedo ' tra śraddadhānair udāhṛtaḥ // I. 48.

26

Paryantapañcāśikā :

Citsvabhāvyād asau devaḥ svātmanā vimṛśan prabhuḥ /
anāśritādibhūmyantā bhūmikāḥ pratipadyate //

Tantravaṭadhānikā, III. 16-17 :

Ṣaṭtriṃśattatvaparyāyas tadabhinnaḥ paraḥ śivaḥ //
upadeśyatayā so ' pi syād avacchedabhāgataḥ /
Aṣṭātriṃśaṃ paraṃ dhāma yatredaṃ viśvakaṃ sphuret //

Parātriṃśikā, 8 :

Sarveṣām eva mantrāṇāṃ vidyānāṃ ca yaśasvini /
iyaṃ yoniḥ samākhyātā sarvatantreṣu sarvadā //

27

Paryantapañcāśikā, 7 :

Tatra vācakavācyātmaspandayor ekaśaḥ prabhoḥ /
sthūlasūkṣmaparābhāsakramayoḥ ṣaḍvidhādhvatā //

Virūpākṣapañcāśikā, 18 :

Yasya vimarśasya kaṇaḥ padamantrārṇātmakas tridhā śabdaḥ /
puratattvakalātmārtho dharmiṇaḥ ittham prakāśasya //

Cidgaganacandrikā :

Yāham ity uditavāk yaḥ prakāśa uditārthavigrahaḥ /
dvau mithaḥ samuditāv ihonmukhau tau ṣaḍadhvapitarau śraye
[śivau //

Saubhāgyahṛdayastotra :

Varṇaḥ kalā padaṃ tattvaṃ mantro bhuvanam eva ca /
ity adhvaṣaṭkaṃ deveśi bhāti tvayi cidātmani //

28

Na śivena vinā śaktir na śaktirahitaḥ śivaḥ /

Komalavallīstava :

Tvaṃ yathā śivamayī tathā śivas tvanmayo hi śivayor abhedinoḥ /
tattvam ekam abahirmukhāspadaṃ yatra bhinna iva viśvavi-
[kriyā //

29

Stotrāvalī, XX. 5 :

Tvaddhāmni viśvavandye 'sminn iyati krīḍane sati /
tava nātha kiyān bhūyān ānandarasasambhavaḥ // (saṃplavaḥ)

Virūpākṣapañcāśikā, 6 :

Dehe 'smitayā yadvaj jaḍayor āsphālanaṃ mitho bāhvoḥ /
icchāmātreṇetthaṃ giryor api tadvaśāj jagati //

30

Triṃśikāśāstra, 24 :

Yathā nyagrodhabījasthaḥ śaktirūpo mahādrumaḥ /
tathā hṛdayabījasthaṃ jagad etaccarācaram //

Saṃvidullāsa:

Dvaitād anyad asatyakalpam aparair advaitam ākhyāyate
tad dvaite bata paryavasyati kṛtaṃ vācāṭadurvidyayā /
ete te vayam evam abhyudayinoḥ kasyāpi kasyāścid apy āla-
syojjhitam aikarasyam ubhayor advaitam ācakṣmahe //

31

Laghubhaṭṭāraka:

Devānāṃ tritayaṃ trayī hutabhujāṃ śaktitrayaṃ trisvarās trai-
[lokyaṃ tripadī tripuṣkaram atha tribrahma varṇās trayaḥ /
yat kiñcij jagati tridhā niyamitaṃ vastu trivargātmakaṃ tat
[sarvaṃ tripureti nāma bhagavaty anveti te tattvataḥ //

Parāmala:

Parīkartuṃ nijaṃ tattvaṃ svātmīkartuṃ tathobhayam /
ekīkartuṃ na kiṃ kartuṃ vimarśo jagati kṣamaḥ //

32

Śivadṛṣṭi:

Śaśaśṛṅgādikenāpi syād vibhaktyā samanvayaḥ /

Pratyabhijñā, I. 5, 7 :

Cidātmaiva hi devo ' ntaḥsthitam icchāvaśād bahiḥ /
yogīva nirupādānam arthajātaṃ prakāśayet //

33

Bhāvāntaram abhāvo ' nyo na kaścid anirūpaṇāt /

34

Triśirobhairava:

Sarvatattvamayaḥ kāyas taccedānīṃ śṛṇu priye /
pṛthivī kaṭhinatvena dravatve ' mbhaḥ prakīrtitam //

Kakṣyāstotra:

Sarvāḥ śaktīś cetasā darśanādyāḥ sve sve vedye yaugapadyena
[viṣvak /
kṣiptvā madhye hāṭakastambhabhūtastiṣṭhan viśvādhāra eko '
[vabhāsi //

35

Mahānayaprakāśa :

Bhāvā vṛttiṣu tāścite cittaṃ saṃvidi sā pare /
vyomny astaṅgamito yatra krama ullaṅghanātmakaḥ //

37

Mahānayaprakāśa :

Śivaśaktyubhayonmeṣasāmarasyodbhavaṃ mahat /
vīryaṃ tasmād deha eva mahāpīṭhaḥ samudgataḥ //

Kramasiddhi :

Vyomavāmeśvarīsaṃjñā nādabhūmiś ca khecarī /
ānandadikcarīsaṃjñā gocarī mantrabhūmikā //
mantrāṇāṃ dravyarūpatvād āvalir bhūcarī tathā /

Pādukodaya :

Vimarśo bindunādau ca sphoṭaḥ śabdaś ca vākkramaḥ /

38

Dhāmamudrāvarṇakalāsaṃvidbhāvasvabhāvataḥ /
pāto 'niketadṛṣṭyā ca vṛndacakraṃ prakāśitam //

Cidgaganacandrikā :

Antar amba bahir apy amī karā ye tavākṣatanavo 'ṅka eṣa yaḥ /
vigraho dvitayam apy antaḥparaṃ cinnabho nayasi naḥ karaṅ-
[kiṇī //
Yat prakṛty avadhi tattvamaṇḍalaṃ kṣmāmukhaṃ parimitagra-
[hāspadam /
krodhanī tvam asi saṃjihīrṣayā mantramūrtir iha tasya jṛm-
[bhikā //
Granthayo dviṣaḍ ume yayā dhṛtā sā nirāvaraṇacinnabhaḥpadā /
spandamūrtibhṛtabhedaḍambarā bhairavī tvam asi viśvamelinī //

Citation anonyme :

Antarlakṣyo bahirdṛṣṭir nimeṣonmeṣavarjitaḥ /
iyaṃ sā bhairavī mudrā sarvatantreṣu gopitā //

Mahānayaprakāśa:

Mahāmelāpadharmiṇyaḥ kauṇḍaly unmeṣavigrahāḥ /
nirāvaraṇacidvyomadhāmasthā bhānti nityaśaḥ //
Āpūrya svabalodrekasamutthaṃ bhedaḍambaram /
yā sthitā pūrṇavibhavā nirāvaraṇavigrahā //
Bhairavī saiva vikhyātā mudrā sadasadujjhitā /
nistaraṅgavikāsātmasāmarasyaikapālinī //
Āsāṃ melāpasiddhānāṃ devīnāṃ mudritā sadā /
mudraṇeyaṃ (?) dvidhā bhāsamudreyaṃ bhairavātmikā //

Cidgaganacandrikā:

Aṣṭaparyuditabījavāsanāsaṃhṛtipravaṇaraśmipuñjayā /
līḍhamātramukhabhedayā tvayā bhūyate janani lelihānayā //
Tvaṃ parāprabhṛtivaikharāntimollekhavistaravilāpanonmukhī /
devy anāvaraṇaśambhusadmagā khecarī bhavasi cidvikāsinī //
Vahnisūryaśaśidhāmaghasmarī kuṇḍalī taḍidivotpatanty asau /
śāmbhavaṃ janani bindum adhvanā madhyamena ca matāsi [khecarī //
Jñānadīdhitiṣu raudry udeti te mantradīdhitiṣu vāmayoditam /
yogadīdhitiṣu jṛmbhate 'mbikā jyeṣṭhayettham adhiśaktidī- [dhiti //
devy abheditakalācatuṣṭayī śambhudīdhitiṣu dīpyate svaraḥ //

Kramasiddhi:

Saṃvitkramam imaṃ deva śṛṇu vakṣyāmi sundara /
sṛṣṭiṃ sthitiṃ ca saṃhārānākhyābhāsāsvarūpakam //
jñānamātraṃ ca melāpaṃ śāktaṃ śāmbhavasaṃyutam //

Kramasadbhāva:

Jñānaṃ sṛṣṭiṃ vijānīyāt sthitir mantraḥ prakīrtitaḥ /
saṃhāraṃ tu mahākālamelāpaṃ paramaṃ viduḥ //
Anākhyaṃ śaktirūpaṃ tu bhāsākhyaṃ śambhurūpakam /
pañcaprakāram etaddhi vijñeyaṃ tattvadarśibhiḥ //

Mahānayaprakāśa:

Vastutas tv asvarollāsaprathanocchūnatātmakaḥ /
yo vibhāti mahānādas tam ajaṃ deśikaṃ śraye //

39

Kramasadbhāva:

Tayā vyāptam idaṃ viśvaṃ trailokyaṃ sacarācaram /

Kramasiddhi:

Dohe vyāptaṃ gavi kṣīraṃ stanābhyāṃ prasṛtaṃ yathā /
sarvagā vyāpinī sūkṣmā ekasmin prasṛtā śivā //

Mahānayaprakāśa:

Āsāṃ madhyāt tu devīnāṃ yadaikā sphurati svataḥ /
sarvās tadaiva satataṃ sāmarasyena bhānty alam //

Cidgaganacandrikā:

Pañcasu sphurati devi vṛttiṣu tvanmayīṣu yadi kācana svataḥ /
śaśvad āśu nikhilās tadaiva tāḥ sāmarasyam adhiruhya bhānty
[amūḥ //

Samvidullāsa:

Udyogamayam ālasyaṃ prakāśaikātmakaṃ tamaḥ /
aśūnyaṃ śūnyakalpaṃ ca tattvaṃ kim api śāmbhavam //

40

Pādukodaya:

Bhāsā ca nāma pratibhā mahatī sarvagarbhiṇī /
svasvabhāvaśivaikātmadeśikātmakacinmayī //
Yasyāṃ hi bhittibhūtāyāṃ mātṛmeyātmakaṃ jagat /
pratibimbatayā bhāti nagarādīva darpaṇe //
Svātantryarūpā sā kācic cicchaktiḥ parameṣṭhinaḥ /
tanmayo bhagavān devo gurur gurumayī ca sā //

Laghubhaṭṭāraka:

Lakṣmīṃ rājakule jayāṃ raṇamukhe kṣemaṅkarīm adhvani
[kravyādadvipasarpabhāji śabarīṃ kāntāradurge girau /
bhūtapretapiśācajambhakabhaye smṛtvā mahābhairavīṃ
[vyāmohe tripurāṃ taranti vipadaṃ tārāṃ ca toyaplave //

Ambāstava:

Tvaṃ candrikā śaśini tigmarucau rucis tvaṃ tvaṃ cetanāsi puruṣe
[pavane balaṃ tvam /
tvaṃ svādutāsi salile śikhini tvam ūṣmā nissāram eva nikhilaṃ
[tvadṛte yadi syāt //

Citation anonyme :

Janmakāle bhaven mātā pūjākāle ca devatā /
ratikāle bhaved dūtī mṛtyukāle ca kālikā //

42

Prabhākaula :

Yāvat tat paramaṃ śāntaṃ na vijānanti sundari /
tāvat pūjājapadhyānahomaliṅgārcanādikam //
Vidite tu pare tattve sarvākāre nirāmaye /
kva pūjā kva japo homaḥ kva ca liṅgaparigrahaḥ //

Śrīpaścima :

Pūjā homaḥ kramaścaryā vrataṃ śāstraniṣevaṇam /
tapo dhyānaṃ japaḥ śaucaṃ tattvahīnasya niṣphalam //

Gītāniṣyanda :

Na pādapatanaṃ bhaktir vyāpinaḥ paramātmanaḥ /
bhaktir bhāvasvabhāvānāṃ tadekībhāvabhāvanam //

Stotrāvalī, I. 18 :

Na yogo na tapo nārcā kramaḥ ko ' pi pranīyate /
amāye śivamārge ' smin bhaktir ekā praśasyate //

Citation anonyme :

Yatrendhanaṃ dvaitavanaṃ mṛtyur eva mahāpaśuḥ /
alaukikena yajñena tena nityaṃ yajāmahe //

44

Kramavāsanā :

Saṃvit satattvanairmalyasiddhaye śoṣaṇādikam /
vikalpasārvabhaumasya śarīrasyāśrayāmy aham //

Stotrāvalī :

Asminn eva jagaty antarbhāvad bhaktimatām api /
harṣaprakāśabahalam anyad eva jagat sthitam // XVI 23

Stotrabhaṭṭaraka :

Prakāśānandayor antarlolībhūtā parā sthitiḥ /

45

Kramavāsanā :

Kāraṇātmaparāmṛṣṭakāryabhūtāṅgulisthitim /
karomi cinmayīṃ śuddhiṃ karayoḥ pariśodhanīm //
sarvajñatvādiśaktīnāṃ satīṇām ātmani prabhau /
unmajjanaṃ bhāvayāmi ṣaḍaṅgavidhiyogataḥ //

Laghuvṛtti d'Abhinavagupta, p. 22 :

« Puṣpair hṛdayāntaḥsvarūpasamarpaṇād eva hṛdayasya poṣakair bāhyābhyantaraiḥ sarvair dravyaiḥ »

Parātriṃśikā, 32 :

Tataḥ sugandhipuṣpaiś ca yathāśakti samarcayet

46

Stotrāvalī, III, 14 :

Uttamaḥ puruṣo ' nyo ' sti yuṣmaccheṣaviśeṣitaḥ /
tvaṃ mahāpuruṣas tv eko niśśeṣapuruṣāśrayaḥ //

Haṃsabheda :

Ahaṃ prāṇo manaś cāham ahaṃkāro ' py ahaṃ mataḥ /
ahaṃ buddhir ahaṃ śaktir ahaṃ sa bhagavān śivaḥ //
Kiṃ vā bahupralāpena jagaty asmiṅś carācare /
yo ' rthaḥ pramāṇopārūḍhaḥ so ' haṃ sarvātmakaḥ sthitaḥ //

Parātriṃśikā, 28 :

Śikhāsaṃkhyābhijaptena toyenābhyukṣayet tataḥ /
puṣpādikaṃ kramāt sarvaṃ liṅgaṃ vā sthaṇḍilaṃ ca vā //

Jñānendukaumudī :

Yad yathopanatam eva pūrṇatām ādadhāti hṛdayaṅgamatvataḥ /
tat tathaiva parameśapūjane yogyam anyad iha nāsti lakṣaṇam //

47

Stotrāvalī :

« Mahatām amareśa pūjyamāno ' py aniśaṃ tiṣṭhasi pūjakaika-
[rūpaḥ » IV 25.

Antarbhakticamatkāracarvaṇāmīlitekṣaṇaḥ /
namo mahyaṃ śivāyeti pūjayan syāt tṛṇāny api // V. 15

Virūpākṣapañcāśikā, 46 :

Yā devatā yam arthaṃ karoti tenārthino dṛḍhaṃ tasyām /
vidhṛtāhaṃkārasya kṣaṇena so 'rthaḥ samāyāti //

48

Citation anonyme:

Jagaccitraṃ samālikhya svātmatūlikayātmani /
svayam eva tadālokya prīṇāti parameśvaraḥ //

49

Rājarājabhaṭṭāraka:

Varṇātmako na mantro daśabhujadeho na pañcavadano 'pi /
saṅkalpapūrvakoṭau nādollāso bhaven mantraḥ //

Stotrabhaṭṭāraka:

Cidagnisaṃhāramarīcimantraḥ saṃvidvikalpān glapayann udeti /

Kramakeli d'Abhinavagupta :

« Seyam evaṃvidhā bhagavatī saṃvid devyeva mantraḥ »

Śrīkaṇṭhīyasaṃhitā:

Pṛthaṅmantraḥ pṛthaṅmantrī na sidhyati kadācana /
jñānamūlam idaṃ sarvam anyathā na prasidhyati //

50

Ṛjuvimarśinī:

« Mātṛkāṃ paravāgātmānāhatabhaṭṭārakaparamaśivasvarūpāṃ
ṣaṭtriṃśattattvaprasaraṇahetubhūtāṃ saṃvidam ».

Bhartṛhari:

Na so 'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamād ṛte /

51

Subhagodaya:

Parāhantāmaye saṃvidagnau saṃvedyatarpaṇe /
idantālakṣaṇaṃ havyaṃ juhuyād abahirmukhaḥ //

Mahārthodaya :

Atha havyam idantākhyaṃ hāvaṃ hāvaṃ svacinmukhe /
ullaṅghya māyāmālinyaṃ svairam āsīta meruvat //

52

Citation anonyme :

Kriyātmako hy ayaṃ kālaḥ kriyā kārakam āśritā /
ṣoḍhā ca kārakagrāmaḥ śaktyātmani hi tiṣṭhati //

Prabodhapañcadaśikā :

Tasyā bhoktryāḥ svatantrāyā bhogyaikīkāra eṣa yaḥ /
sa eva bhogaḥ sā muktiḥ sa eva paramaṃ padam //

Stotrāvalī, XIX. 1 :

Prārthanābhūmikātītavicitraphaladāyakaḥ /
jayaty apūrvavṛttāntaḥ śivaḥ saṃkalpapādapaḥ //

53

Virūpākṣapañcāśikā, 33 :

Akramatā me kramikaṃ jñātrādyaṃ sakramākramā tu citiḥ /

Pratyabhijñāhṛdaya, 16 :

« Cidānandalābhe dehādiṣu vedyamāneṣv api cidaikātmyapratipattidārḍhyaṃ jīvanmuktir iti »

55

Citations anonymes :

Pūrṇatvād aham ity antarjñānam ānanda ucyate /

Yatra citsattayor vyāptis tatrānando virājate /
yatrānando bhaved bhāve tatra citsattayoḥ sthitiḥ //

56

Mālinīvijaya :

Uccārakaraṇadhyānavarṇasthānaprakalpanaiḥ /
yo bhavet sa samāveśaḥ samyag āṇava ucyate // II. 21
Yonau kanakapuñjābhaṃ hṛdi viprucchaṭojjvalam /
ājñāyāṃ candrasaṃkāśaṃ mahas tava maheśvari //

Mālinīvijaya:

Uccārarahitaṃ vastu cetasaiva vicintayan /
yaṃ samāveśam āpnoti śāktaḥ so' trābhidhīyate // II. 22
Akiñcic cintakasyaiva guruṇā pratibodhitaḥ /
utpadyate ya āveśaḥ śāmbhavo 'sāv udāhṛtaḥ // 23

Tantrāloka:

Abhedopāyamatroktaṃ śāmbhavaṃ śāktam ucyate /
Bhedābhedātmakopāyaṃ bhedopāyaṃ tadāṇavam //
Prāṇādibhūmikair ādyāḥ sidhyanty uccāraṇadibhiḥ /
vikalpair madhyamāḥ śuddhair anyāḥ praśamitais tu taiḥ //

Citation anonyme:

Sā śaktir āṇavaiḥ śāktaiḥ śāmbhavaiś ca tridhoditaiḥ /
upāyaiḥ śivam ābhāsya svasṛṣṭair mocayaty amūn //

57

Upāyaviṃśati:

Sthūlaṃ sthūlaṃ parityajya sūkṣmaṃ sūkṣmaṃ samāśrayet /
paścāt sūkṣmam api tyaktvā kevalaṃ cinmayo bhavet //

Parāstotra:

Pṛthvī pūrvam ito vanaṃ tarur atas tatrāpi śākhā tataḥ patraṃ
[tatra ca puṣpam atra ca phalaṃ mādhuryam asmād iti /
ekasmād api tāratamyapadavīm utkarṣaṇīṃ paśyato viśvasmād
[api kāpi sidhyati pare tvām eva tāṃ brūmahe //

Citation:

Sūkṣmasyaiva vikāsaḥ sthaulyaṃ sthūlasya mukulanaṃ saukṣ-
[myam /

Āgama:

Jalaṃ himaṃ ca yo veda guruvaktrāgamāt priye /
nāsty eva tasya kartavyaṃ tasyāpaścimajanmanaḥ //

58

Stotrāvalī, X. 13 :

Apītvāpi bhavadbhaktisudhām anavalokya ca /
tvām īśa tvatsamācāramātrāt sidhyanti jantavaḥ //

Citation anonyme :

Ghṛṇā śaṅkā bhayaṃ lajjā jugupsā ceti pañcamī /
kulaṃ jātiś ca śīlaṃ cety aṣṭau pāśāḥ prakīrtitāḥ //

Viṣayapañcikā :

Madhurasarasavīṇāveṇugītādivādyaśravaṇajanitaharṣaḥ śabdamā-
[traikaśeṣaḥ /
tadanu bhavavirāmaprasphuradbodhamūrtir bhavavibhavavi-
[mukto muktim āpnoti samyak //

59

Tantrāloka, III. 280 :

Matta evoditam idaṃ mayyeva pratibimbatam /
madabhinnaṃ jagac ceti tridhopāyas tu śāmbhavaḥ //

Kramakeli :

Tadvivartaḥ smṛto raśmipuñjaś cakreśipūrvakaḥ /

Stotrāvalī, III. 1 :

Sadasattvena bhāvānāṃ yuktānāṃ dvitayī sthitiḥ /
tām ullaṅghya tṛtīyasmai namaś citrāya śambhave //

Citation anonyme :

Ataḥ prapañcasya mṛṣātvavādī kāryatvavādī pratibhedavādī /
asatyavādī ca pareśa śambho tava sthitiṃ neṣad api spṛśanti //

Tantrāloka, II. 11 :

Yāvān upāyo bāhyaḥ syād āntaro vāpi kaścana /
sa sarvas tanmukhaprekṣī tatropāyatvabhāk katham //

Tantravaṭadhānikā, II. 1 :

Upāyair na śivo bhāti bhānty amī tatprasādataḥ /
sa evāhaṃ svaprakāśo bhāse viśvasvarūpakaḥ //

60

Śivo dātā śivo bhoktā śivaḥ sarvam idaṃ jagat /
tasmāc cabdārthacintāsu na sāvasthā na yā śivaḥ //
Vastutaḥ śivamaye hṛdi sphuṭam sarvataḥ śivamayaṃ virājate /
calitvā yāsyate kutra sarvaṃ śivamayaṃ yataḥ //

Stotrāvalī, XIII. 16 :

Yo 'vikalpam idam arthamaṇḍalaṃ paśyatīśa nikhilaṃ bhavad-
[vapuḥ /
svātmapakṣaparipūrite jagaty asya nityasukhinaḥ kuto bhayam //

Pratyabhijñā, IV. 1. 12 :

Sarvo mamāyaṃ vibhava ity evam abhijānataḥ /
viśvātmano vikalpānāṃ prasare 'pi maheśatā //

61

Tantrāloka :

Gatāgataṃ suvikṣiptaṃ saṃgataṃ susamāhitam / X. 253
Yasya yad yat sphuṭaṃ rūpaṃ tajjāgrad iti manyatām /
yadevāsthiram ābhāti svarūpaṃ svapna īdṛśaḥ //
Asphuṭaṃ tu yadābhāti suṣuptaṃ tat puro 'pi yat /
trayasyāsyānusandhis tu yadvaśād upajāyate //
sraksūtrakalpaṃ tat turyaṃ sarvabhedeṣu gṛhyatām //
Yat tv advaitabharollāsadrāvitāśeṣabhedakam /
turyātītaṃ tu tat prāhur itthaṃ sarvatra yojayet // 294-297

62

Kramasūtra :

« Bāhyād antaḥ praveśaḥ abhyantarād vā bāhyasvarūpānupraveśaḥ »

Pratyabhijñā, IV 1. 1 :

Viśvarūpo 'ham idam ity akhaṇḍānandabṛṃhitaḥ /

Candrajñāna :

Yena prabuddhabhāvena bhuñjāno viṣayān svayam /
na yāti pāśavaṃ bhāvaṃ jñānacandraḥ sa kīrtitaḥ //

63

Cidgaganacandrikā :

Mātṛmeyam iti sādhanātmikā tvatkṛtonmiṣati yā vikalpadhīḥ /
tvatsvarūpam akalaṅkitaṃ tayā kasya devi viduṣo na muktatā //

64

Citation anonyme:

Yathā sthitas tathaivāssva mā gā bāhyam athāntaram /
kenacic cidvikāsena vikāranikarāñ jahi //

Tantrāloka, II. 12 :

Tyajāvadhānāni nanu kva nāma dhatse ' vadhānaṃ cinuhi [(vicinu) svayaṃ tat /
pūrṇe ' vadhānāṃ na hi nāma yuktaṃ nāpūrṇam abhyeti ca [satyabhāvaḥ //

Citation anonyme:

Calitvā yāsyate kutra sarvaṃ śivamayaṃ yataḥ /

65

Stotrāvalī, XX. 12 :

Duḥkhāny api sukhāyante viṣam apy amṛtāyate /
mokṣāyate ca saṃsāro yatra mārgaḥ sa śāṅkaraḥ //

Parātriṃśikā, 19 :

Adṛṣṭamaṇḍalo ' py etat tilādy āhutivarjitam /

Mahāvanamuni:

Alipiśitapurandhrībhogaparyākulo ' haṃ bahuvidhakulayogāram-[bhasaṃbhāvito ' ham /
paśujanavimukho ' haṃ bhairavīsaṃśrito ' ham gurucaraṇaparo [' ham bhairavo ' haṃ śivo ' ham //

Laghuvṛtti:

« Tatra jñātā nāmonmeṣanimeṣalakṣaṇena saṃkocavikāsātmanā jñānakriyālakṣaṇena svabhāvena svaparispandanasāra eva » p. 5 l. 3

Laghuvṛtti:

« Na tv atra vidyāvratādi kiñcit sahakāribhāvenopayogi /
kevalaṃ parīkṣaṇaśaṅkātaṅkatvamatropayogi » 18 comm.

Kulagahvara:

Yat tadakṣaraṃ avyaktaṃ priyākaṇṭhe ' py avasthitam /

dhvanirūpam anicchaṃ tu dhyānadhāraṇavarjitam //
Tatra cittaṃ vidhāyaivaṃ vaśayed yugapaj jagat /

66

Ratnamālā:

Yasmin kāle tu guruṇā nirvikalpaṃ prabhāṣitam /
tadaiva kila mukto 'sau yantraṃ tiṣṭhati kevalam //

Śivadṛṣṭi, VII. 5-6 :

Sakṛj jñāte suvarṇe mā bhāvanā karaṇaṃ vrajet /
Ekavāraṃ pramāṇena śāstrād vā guruvākyataḥ /
jñāte śivatve tatra sthapratipattyā dṛḍhātmanā //
Karaṇena nāsti kṛtyaṃ kvāpi bhāvanayāpi vā /

67

Parātriṃśikā, 2 :

Etadguhyaṃ mahāguhyaṃ kathayasva mama prabho /

Tantrāloka:

Guruhṛdayaniviṣṭaḥ śaṅkaro 'nugrahītā /

Kiraṇaśāstra:

Dīkṣayā mucyate jantu prātibhena tathā priye /
gurvāyattā tu sā dīkṣā baddhabandhanamokṣaṇe //
Pratibhāsvasvabhāvas tu kevalībhāvasiddhidaḥ /

68

Kālīkula:

Puṣpe gandhas tile tailaṃ dehe jīvo jale 'mṛtam /
yathā tathaiva śāstrāṇāṃ kulam antaḥ pratiṣṭhitam //

Mahānayaprakāśa:

Evaṃvidhaṃ yadadhigantum ihātmatattvaṃ mithyāvikalpavi-
[bhavoddalanaṃ ca samyak /
yuktiṃ mahānayamayīṃ na vihāya śakyaṃ sarvottamottama-
[tamo hi tato mahārthaḥ //

Citation anonyme :

Sarvopāyaparikṣīṇās te mahārthārthinaḥ kila /

Kramakeli :

Yaś cāyam evaṃvidhārthamathanapragalbho bhagavān ata eva sarvaparyantapratiṣṭhāsthanarūpo yaḥ kuleśvaraḥ sa eva yataḥ svaśaktiṃ nirmathya sṛṣṭyādikārī ata evaṃvidhaṃ śrīmanthānaṃ bhairavaṃ namāmi.

69

« Tadetat paramaṃ guhyaṃ yoginīnāṃ mukhe sthitam »

Laghubhaṭṭāraka :

Jñātvetthaṃ na punaḥ spṛśanti jananīgarbhe ' rbhakatvaṃ narāḥ /

Lakṣmītantra :

Stimitaṃ yat paraṃ brahma tasya sthimitatāsmy aham //

INDEX SANSCRIT

TABLE DES SUJETS

SIGLES

	Ajaḍapramātṛsiddhi de Utpaladeva, Siddhitrayī, Śrinagar, 1921. K. S. 34.
I. P. K.	Īśvarapratyabhijñākārikā de Utpaladeva, Śrinagar, 1921.
I. P. v.	Īśvarapratyabhijñāvimarśinī de Abhinavagupta, Id. K. S. 22 et 33.
M. M.	Mahārthamañjarī, éd. Trivandrum Series, No 66, Gaṇapatī, Śāstrī, 1919.
M. V.	Mālinīvijayottaratantra, Bombay, 1922. K. S. No. 37.
P. H.	Pratyabhijñāhṛdaya, éd. et traduit par Jaideva Singh ; éd. M. Banarsidass, Benares, 1963.
	Paryanta Pañcāśikā de Abhinavagupta, éd. Dr. V. Raghavan. Madras, 1951.
P. S.	Paramārthasāra de Abhinavagupta, trad. Lilian Silburn, Paris, éd. E. de Boccard, 1957.
P. T. v.	Parātriṃśikā avec le vivaraṇa de Abhinavagupta, Śrinagar, 1918. K. S. No 18.
	Parātrīśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta, Śrinagar, 1947, K. S. No 68.
S.	Śivastotrāvalī de Utpaladevāchārya, avec le commentaire de Kṣemarāja, ed. par Rājanaka Lakṣmaṇa, Chowkhamba Sanskrit Series, Benares, 1964.
S. D.	Śivadṛṣṭi de Somānanda, avec le commentaire de Utpaladeva, Śrinagar, 1934, K. S. No 54.
S. K.	Spandakārikā de Vasugupta, trois éd. K. S. No 5, 6, 42.
	Stavacintāmaṇi de Bhaṭṭanārāyaṇa, La Bhakti, Lilian Silburn, Paris. éd. E. de Boccard. 1964.
S. S.	Śivasūtra (vimarśinī) de Kṣemarāja. Śrinagar. 1911, K. S. 1.
T. A.	Tantrāloka de Abhinavagupta, avec le commentaire de Jayaratha, 12 vol. Śrinagar-Bombay, 1918-1938. K. S.
	Tantravaṭadhānikā de Abhinavagupta, Bombay, 1918, K. S. No 24.
V. B.	Le Vijñānabhairava, texte traduit et commenté par Lilian Silburn, Paris, 1961.
	Virūpākṣapañcāśikā, éd. par Gaṇapati Śāstrī. Trivandrum S. S. 1910. No 9.

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIE A. BONTEMPS

LIMOGES (FRANCE)

Dépôt légal : 4e trimestre 1968

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE

Série in-8°

Fasc. 1	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome I. (140 pages ; 1956).................	10 F
Fasc. 2	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome II (160 pages ; 1956)................	12 F
Fasc. 3	MINARD (A.) — *Trois énigmes sur les cent chemins.* Tome II (422 pages ; 1956)...........	30 F
Fasc. 4	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome III (138 pages ; 1957)................	12 F
Fasc. 5	SILBURN (L.) — *Le Paramārthasāra* (texte sanskrit édité et traduit) (105 pages ; 1958)...	10 F
Fasc. 6	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome IV (144 pages ; 1958)................	12 F
Fasc. 7	SEYFORT RUEGG (D.) — *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne* (136 pages ; 1959).......................	15 F
Fasc. 8	SILBURN (L.) — *Vātūlanātha sūtra*, avec le commentaire d'Anantaśaktipāda (110 pages ; 1959).................................	12 F
Fasc. 9	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome V (124 pages ; 1959)................	14 F
Fasc. 10	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VI (86 pages ; 1959).................	10 F
Fasc. 11	VARENNE (J.) — *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes et, *en annexe*, la Prāṇāgnihotra Upaniṣad). Tome I : Texte, traduction, notes (155 pages ; 1960)..........	16 F
Fasc. 12	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VII (105 pages ; 1960)...............	12 F
Fasc. 13	VARENNE (J.) — *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes, et *en annexe*, la Prāṇāgnihotra Upaniṣad). Tome II : Étude, tables, index et appendices (145 pages ; 1960).	16 F
Fasc. 14	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VIII (133 pages ; 1961)..............	14 F

Fasc. 15 SILBURN (L.) — *Le Vijñāna Bhairava* (222 pages ; 1961) .... 24 F
Fasc. 16 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome IX (133 pages ; 1961) .... 15 F
Fasc. 17 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome X (122 pages ; 1962) .... 14 F
Fasc. 18 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XI (145 pages ; 1963) .... 16 F
Fasc. 19 SILBURN (L.) — *Études sur le Śivaïsme du Kaśmīr.* Tome I : *La Bhakti* (160 pages ; 1964) . 20 F
Fasc. 20 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XII (130 pages ; 1964) .... 15 F
Fasc. 21 PADOUX (A.) — *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques* (389 pages ; 1964) .... 24 F
Fasc. 22 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XIII (163 pages ; 1964) .... 20 F
Fasc. 23 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XIV (132 pages ; 1965) .... 16 F
Fasc. 24 BIARDEAU (M.) — *Vākyapadīya Brahmakāṇḍa* (194 pages ; 1964) .... 25 F
Fasc. 25 CAILLAT (C.) — *Les expiations dans le rituel jaina ancien* (240 pages ; 1965) .... 30 F
Fasc. 26 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XV (183 pages ; 1966) .... 24 F
Fasc. 27 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XVI (185 pages ; 1967) .... 24 F
Fasc. 28 *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou* (XL-800 pages ; 1968) .... 100 F

Hors collection

Hommage de la France à Rabindranath Tagore pour le centenaire de sa naissance, 1961 (format 19×25 ; 120 pages ; 1962) .... 10 F

Hommage à Sylvain Lévi pour le centenaire de sa naissance, 1963 (format 19×25 ; 76 pages ; 1964) .... 8 F

En vente aux

ÉDITIONS E. DE BOCCARD

1, rue de Médicis, PARIS-VI^e^

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE)